ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

67e Année — Novembre - Décembre 1966 — N° 398

L'ÉPITRE
SUR L'ORIENTATION PARFAITE
(Risâlatu-t-Tawajjuhi-l-atamm)

Le traité traduit ici est attribué, avec quelque vraisemblance d'après le style, au Cheikh Çadru-d-Din Abû-l-Maâli Mohammad ibn Ish'aq al-Qûnawi (m. 672/1273) disciple direct du Cheikh al-Akbar Ibn Arabî (1). Un certain nombre de manuscrits indiquent cependant ce dernier comme auteur. De toute façon il s'agit d'un écrit qui porte l'enseignement du Cheikh al-Akbar.

Notre traduction est faite d'après deux manuscrits qui sont inclus dans des recueils de traités du Cheikh al-Akbar : Berlin, Ahlwardt 2995, Pm. 15 (pp. 27-36), qui l'inscrit sous le titre *Al-'Ujâlah fi-t-Tawajjuhi-l-atamm* = « L'Ecrit rapide sur l'Orientation la plus complète », et India Office 1329 (fol. 102 b-107b), où il porte le nom *ar-Risâlatu-l-Murchidiyyah* = « L'Epitre de direction spirituelle ». Sous ce dernier titre et aussi sous celui d'*Ar-Risâlatu at-Tawajjuhiyyah* = « L'Epitre relative à l'Orientation », on trouve plusieurs mss. qui indiquent Al-Qûnawi comme auteur (2) et qui de toute façon doivent être rattachés aux copies portant les autres désignations sous lesquelles le plus souvent cette *Risâla* est attribuée à Ibn Arabî.

Nous n'insisterons pas autrement ici, ni sur le côté bibliographique de l'écrit, ni sur la question de l'attribution à Al-Qûnawi — ou sur la carrière de ce maître ; quant aux questions doctrinales, en la circonstance, nous nous résumons aux notes, assez nombreuses du reste, dont nous accompagnons les passages les plus difficiles.

---

(1) Cf. O. Yahya *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi* ; II, p. 507 (n° 772).

(2) Cf. Brockelmann *G.A.L.* (voir au nom de Qûnawi).

⁂

Au nom d'Allah le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux ! C'est à lui que nous demandons secours et c'est par Lui que vient la réussite.

Louange à Allah qui accorde aux plus purs de Ses serviteurs le surcroît des grâces de l'élection, qui leur dispense les faveurs les plus considérables et les dons les plus abondants ! Lui qui les fait sortir de l'intériorité de leur être dans la Science divine et des ténèbres de l'état potentiel, vers l'extériorité de l'existence personnelle qui concentre les lumières et les éclats. Lui qui leur fait traverser les phases, les cycles et les degrés alternatifs et complémentaires dont nous fûmes avertis dans la plus noble révélation prophétique (1). Lui qui, ensuite, les transfère de l'exiguïté de la condition humaine et de sa ramification, des obscurités de la houle matérielle (2) et de sa composition, sur les navires de la providence et de la foi confirmative (3), sur le Bûrâq de l'œuvre

(1) Les références qu'on pourrait trouver sur ce sujet dans les textes sacrés sont nombreuses. Nous en citerons à titre indicatif ces versets : « C'est lui qui vous développe d'une âme unique : vous passez ainsi dans des phases alternatives et complémentaires » (Coran *6*, 98). « Il vous a créés par phases. Ne voyez-vous pas comment Allah a créé Sept Cieux superposés, et qu'Il y a mis la Lune comme lumière et le Soleil comme flambeau ? Allah vous a fait pousser de la Terre comme des plantes. Ensuite Il vous y fait retourner et vous en fait sortir de nouveau. Et Allah a mis la Terre comme tapis pour vous, afin que vous y parcouriez de multiples voies » (Coran *71*, 14-20). Les cycles naturels mentionnés correspondent à des phases de la réalisation initiatique.

(2) Cf. le verset : « Il vous a créé dans les ventres de vos mères, création après création, en trois obscurités ». (Cor. *39*, 7). Les « obscurités » sont : l'« épine dorsale » (*aç-culb*), le « ventre » (*al-bat'n*) et la « matrice » (*ar-rahim*), réceptacles des trois degrés successifs de « création » qui sont respectivement : le « liquide spermatique » (*an-nut'fah*), le « grumeau de sang » (*al'alaqah*) et le « morceau de chair » (*al-mud'ghah*). (Cf. Cor. *22*, 5 et *23*, 14-15). Pour la notion de « houle obscure de la matière » qui rappelera en outre l'enseignement cosmologique des anciens, on peut citer le verset : « Les œuvres des infidèles sont semblables aux ténèbres dans une mer houleuse : une vague vient les couvrir, et au-dessus de celle-ci, une autre vague arrive, puis un nuage : ténèbres, les unes sur les autres... » (Coran *24*, 40).

(3) A propos du « voyage initiatique » figuré comme une

pieuse et de la grâce concordante (4), jusqu'à ce qu'ils arrivent à leurs ports (5) et jettent leurs ancres à la station de la Vérité de la Certitude (*Haqqu-l-Yaqîn*) et du dévoilement Suprême (*al-Jalâ*). Là, enduisant leurs regards sensibles et leurs intuitions subtiles du collyre de Sa Lumière, Il leur montre le secret de l'identité en Lui de Sa primordialité avec Son ultimité, de Son intériorité avec Son extériorité, et ils voient qu'Il est la Face et l'Adoré en toute diversité et en toute unanimité, et le Visé par tout accord et toute divergence survenus entre les deux mondes, celui des heureux et celui des malheureux (6). Ainsi, ils sont sauvés des abimes du doute, de la perplexité et de la dispute, et se trouvent être bien dirigés « vers ce (même) par quoi ils divergèrent en fait de vérité avec la permission d'Allah » (Cor. 2, 213) et sont ainsi guéris de toute maladie. « Ceux-là sont le Groupe d'Allah ! Or le groupe d'Allah n'est-il pas celui des êtres prospères ? » (Cor. 58, 22).

Que les Grâces unitives d'Allah se succèdent sur leur Chef, leur Modèle et leur Docteur par excellence,

navigation on se rappellera entre autres les voyages d'Ulysse. Numénius interprétant ces voyages comme le passage à travers la génération, disait précisément que l'âme est ainsi reconduite « vers ceux qui sont hors de la houle et ignorent la mer ». (Cf. *L'Odyssée*, XI, 122).

(4) Le Burâq est la monture fabuleuse du Prophète lors du Voyage Nocturne. Initiatiquement il représente « le bon travail spirituel » (*al-'amal aç-çâlih*).

(5) Traduction libre pour harmoniser des images disparates.

(6) La diversité des conceptions est en quelque sorte une conséquence de l'infinité des possibilités principielles, à quoi vient s'ajouter l'incapacité d'une expression complète de la connaissance réalisée, et aussi les amputations et les négations systématiques de toute formulation dogmatique. Le hadith disant que « la diversité d'opinion entre les Savants est une miséricorde pour la communauté traditionnelle » se rapporte à tous ces aspects de la question : on peut y voir notamment que toutes les doctrines traditionnelles, instituées, malgré leur diversité et leurs divergences même, procèdent de grâces spéciales et d'une « autorisation divine » (notion qui sera évoquée du reste dans la phrase suivante du traité). Le « monde des malheureux » est sous ce rapport celui des conceptions non-autorisées et non-assistées divinement.

La notion de « visée » (*wijhah*) désigne l'« aspect » ou le « côté » considéré de la Vérité Totale. Cf. le verset « Pour chacun il y a un aspect (divin) (*wijhah*) vers lequel il se tourne » (Coran 2, 146).

celui qui est la Clé du cadenas de la création et le Sceau du cycle de la souveraineté et de la suprématie, Muhammad, le Souverain de la Prophétie, ainsi que sur sa Famille et sur les Parfaits d'entre ses frères et ses héritiers, les porteurs du Dépôt Divin (7) et de l'Etendard (8), les gardiens de toutes les voies de la Projection et de la Réception (9), et sur les gens de la Réalisation et de la Maîtrise, jusqu'au Jour de la Rencontre et de l'Union !

***

Cet écrit hâtif contient une instruction concernant la modalité de l'Orientation première la plus parfaite (*at-Tawajjuhu-l-atammu-l-awwalî*) pour le droit du Vrai (*al-H'aqq*) — qu'Il soit magnifié et exalté ! Il

(7) Le Dépôt de Confiance (*al-Amânah*) est le mandat divin au milieu de la création. Cf. « Nous avons proposé la *Amânah* aux Cieux, à la Terre et aux Montagnes. L'Homme s'en chargea... » (Coran *33*, 72). Dans notre texte, l'application de ce fait fondamental qui préside à la fonction cosmique de l'Homme, est envisagée plus spécialement dans le domaine de la tradition islamique et se rapporte ainsi au mandat dérivant de la révélation mohammadienne, essentiellement confié au Chef Spirituel ésotérique de cette tradition.

(8) Le symbole de l'Etendard (*al-Liwâ'*) est mentionné dans le hadith suivant : « Adam et aussi ceux qui lui sont subordonnées se trouvent sous mon Etendard ». Dans les *Futûhât* (Cf. 73, quest. 76-77), Muhyu-d-Dîn Ibn Arabî explique qu'il s'agit de l'Etendard de la Louange divine (*Liwâ'u-l-Hamd*). Adam a eu cet attribut devant les Anges en raison de la connaissance de « tous les Noms divins » qu'il avait reçue mais il le détenait néanmoins comme lieutenant (*nâib*) du Prophète Muhammad qui, considéré dans son aspect universel et primordial « était Prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile », selon les termes d'un autre hadith, et qui est le titulaire de cette enseigne initiatique en raison de sa connaissance des Paroles Synthétiques qui englobe celle des Noms divins. C'est aussi par l'attribut du Coran, expression des Paroles Synthétiques, que le Prophète a droit à l'Etendard, car le Coran est considéré comme renfermant toutes les Louanges.

(9) Les notions de Rencontre (*at-Talaqqî*) et de Projection (*al-Ilqâ*) se trouvent énoncées plus spécialement dans le verset suivant : « Allah, l'Elevé des Degrés, le Maître du Trône, projette l'Esprit de Son Commandement sur celui qu'Il veut d'entre Ses serviteurs pour qu'il avertisse du Jour de la Rencontre » (Coran *40*, 75). Cet aspect de la révélation prophétique

indique comment on épure la fermeté volitive (*al-'azîmah*) et comment on se consacre au but lorsqu'on se dirige vers le Vrai et qu'on Le vise avec la « face du cœur » (*wajhu-l-qalb*). Il explique la voie la plus droite, la plus directe et la plus courte, préférée par le Vrai pour l'élite des peuples, et au sujet de laquelle Il a averti dans Sa Loi avec laquelle Il a envoyé Son Prophète Muhammad, le meilleur des Prophètes — sur lui et sur eux la prière et le salut ! (10)

Je montrerai ici — s'il plaît à Dieu — le secret de l'invocation (*adh-dhikr*) (11), de la « présence » (*al-h'ud'ur*) et du vidage du réceptacle (de la conscience) (*tafrîghu-l-mahall*) pour pratiquer le regard continu (*al-muwâjahah*) vers la présence du sublime et suprême Vrai. J'indiquerai ainsi comment on passe du mode extérieur du dhikr à son mode intérieur, comment on réunit ensuite ces deux modes, comment cela mène à l'évacuation sus-mentionnée du cœur, afin d'aboutir au dévoilement du Vrai caché dans le secret du cœur, chose qui n'arrive qu'au cœur vidé de tout

peut être « hérité » par des *Awliyâ*, des maîtres spirituels (cf. *Futûhât*, chap. 155), qui ne sont pas pour cela des Prophètes légiférants, cette possibilité étant fermée de toutes façons pour ce cycle traditionnel, depuis le Sceau de la Prophétie législative.

(10) L'auteur attire l'attention sur le fait que l'enseignement qu'il va exposer en cette manière éminemment initiatique, est fondé directement sur la doctrine révélée. La Loi (*Shar'*) en Islam n'a pas le sens restreint qu'elle a dans la civilisation chrétienne où elle s'oppose même d'une façon spéciale aux idées de Foi et de Grâce ; elle se rapporte, au contraire à l'institution révélée dans toute sa généralité, car la Loi islamique est totale et inclut tous les domaines et tous les degrés de la vie spirituelle et temporelle, y compris les principes et les méthodes de la connaissance métaphysique. La différence que nous signalons est en rapport avec la questions très spéciale et sur laquelle nous ne pouvons pas insister ici, du mode de constitution de la forme traditionnelle du Christianisme dans laquelle interviennent, à côté du message originel christique repris par la mission du Saint-Esprit, l'élément législatif impérial occidental à part l'élément doctrinal des Grecs.

(11) Nous préciserons ici, liminairement, que le terme *dhikr* ne peut être rendu par un seul terme et que, même sous le rapport spécial qui nous intéresse ici, il signifie à la fois : « souvenir », « pensée », « rappel », « mention », « récitation », « incantation », « invocation ». Par la suite nous emploierons d'ordinaire le terme arabe lui-même.

de qui est autre que le Vrai, et n'ayant de regard que pour lui.

Je remarquerai que cette méthode « d'orientation » est profitable tant aux commençants qu'à ceux qui sont déjà avancés dans la connaissance initiatique, à part les Parfaits d'entre les serviteurs d'Allah. Car tout cheminement constitue un cas spécial, et à toute démarche un bien peut rester caché à quelque moment alors qu'il est pourtant urgent (de l'atteindre) ; ce n'est pas ici toutefois l'occasion d'en parler, ou de l'expliquer et d'en dévoiler le secret. C'est Allah qui est le Maître du Bienfait et de la Réussite en vue de la Voie et du meilleur Voyage.

***

Base sur laquelle est fondée la méthode de l'Orientation Suprême : éléments constitutifs et conditions nécessaires.

Sache — et qu'Allah nous confirme nous et vous en nous agençant sur le fil perlier de Ses serviteurs rapprochés — sache donc que, sans aucun doute pour nous tous, nous avons un support quant à notre existence, à savoir notre Créateur et celui de toute chose. De même, nous ne doutons pas qu'il soit plus noble que nous, surtout en raison de notre état de nécessité envers Lui : tout d'abord, parce qu'Il nous fait exister, ensuite parce qu'Il nous dispense la subsistance existentielle, enfin parce que c'est Lui qui, d'une part, donne les moyens de sauver nos âmes de l'infortune et d'éviter ce qui attire cette infortune, d'autre part, procure les moyens par lesquels on peut gagner la félicité ainsi que la proximité de Lui et on arrive à frapper à la porte de Sa plus immédiate Présence (*Had'ratu-Hu-z-zulfâ*) dont l'accès confère l'Extrême Béatitude (*as-Sa'âdatu-l-quçwâ*). Lui, du fait qu'Il Se suffit à Soi, Il se passe de nous et de nos besoins de Lui, tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'attribut, car l'imperfection, l'état de nécessité et la passivité sont nos attributs,

tout comme l'activité, la suffisance par Soi et la perfection essentielle sont Ses attributs.

Allah, par l'organe de Ses messagers, nous a instruit qu'Il nous a créés pour L'adorer (12), et qu'il a désiré que nous réalisions, pour notre propre bien, la Servitude à Son égard, ainsi que Sa Connaissance (13). Il nous a enjoint Son Culte unitaire (*Towhîdu-Hu*) et Il nous a désirés en retraite solitaire avec Lui (14), pour chercher la félicité par une visée directe sur Lui et par une orientation vers Lui, exclusive de toute « associativité » (*shirk*) cachée ou se manifeste.

Il nous a prévenus contre la négligence, l'oubli et l'inattention dus aux exigences de « l'âme qui pousse au mal » et aux suggestions diaboliques, et nous a recommandé de nous offrir aux haleines de Sa générosité (15). Il nous a promis Sa réponse si nous nous adressons à Lui (16). Il nous a dispensé le Pur don réservé dans le mystère de Ses Trésors (17). Il est donc nécessaire pour tout croyant

(12) Cf. le verset : « Je n'ai créé les Djinns et les Hommes que pour qu'ils M'adorent » (Coran, *51*, 52).

(13) Ceci résulte de l'acception plus profonde du verset cité dans la note précédente. Selon l'interprétation qu'on donne Ibn Abbas, le cousin et le compagnon du Prophète, désigné dans la tradition comme « l'interprète du Coran » (*Tarjumânu-l-Qur'ân*) les paroles « pour qu'ils M'adorent » (*li-ya'budûni*), signifient « pour qu'ils Me connaissent » (*li-ya'rifûni*) et ceci concorde en outre avec le hadith qudsî : « J'étais un Trésor Caché. Je n'étais pas connu. J'aimai à être connu : Je créai donc des créatures, Je Me fis connaître à elles, et elles Me connurent ».

(14) Cf. le hadith : « Qui Me mentionne en soi-même (en son âme), Je l'invoque en Moi-même (en Mon âme)... etc.

(15) Allusion aux termes d'un hadith : « En vérité Allah a pendant vos journées des Haleines. Soyez exposés aux Haleines de votre Seigneur ! »

(16) Cf. le verset : « Lorsque Mes adorateurs t'interrogent à Mon sujet, Je suis tout proche. Je réponds à la demande de celui qui M'invoque, quand il M'invoque. Qu'ils M'adressent donc leurs demandes et qu'ils aient la foi en Moi. Peut-être seront-ils bien dirigés (Coran, 2, 182).

(17) Il s'agit de la Connaissance Suprême obtenue d'une façon directe et immédiate par « l'épiphanie essentielle » (*at-tajâllî adh-dhâtî*) en dehors de toute acquisition, de toute science préalable et de tout support ou aide. Il en sera question plus loin.

intelligent qui cherche la délivrance de son âme et qui désire la station de la Proximité (*maqâmu-l-Qurbah*) parmi les hauts degrés de sainteté (*h'ad'arât qudsiyah*) (18), de penser et de se résoudre à « l'orientation vers Lui » (*at-tawajjuhu ilayhi*) par le Cœur qui est la partie la plus noble de l'homme, du fait qu'il coordonne tout ce que l'être humain renferme comme formes du monde et vérités intellectuelles, et du fait qu'il est, ainsi qu'on nous l'a enseigné, « le Réceptacle du regard du Vrai » (19), « le Trône nuptial de Son dévoilement » (20), « le Lieu de descente de Son Commandement » (21) et « l'Escabeau de Ses Pieds » (22).

Mais il faut savoir que le terme « cœur » (*al-qalb*) ne désigne pas ici l'organe corporel à forme de pomme de pin, car bien que celui-ci s'appelle aussi « cœur », ce nom ne lui est appliqué que d'une façon analogique, pour autant que la « qualité » peut être appelée du nom du « qualifié », et le « support » du nom du « porté ». A part cela, tout être intelligent sait que le Cœur au sujet duquel Allah a enseigné par Son Prophète ceci : « Ma Terre et Mon Ciel ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur croyant, pieux et pur, Me contient », ne peut être cette pomme de pin charnelle, car celle-ci est d'une trop misérable

(18) On remarquera que le plus haut degré est désigné comme « la Station de la Proximité ». C'est la notion qui, pour des raisons de convenance traditionnelle, sert à « couvrir » celle d'Identité Suprême.

(19) Cf. le hadith : « Allah ne regarde pas vers vos formes extérieures mais vers vos cœurs ».

(20) Le symbolisme du cœur comme Trône divin (*Mustawâ* ou *Arsh*) dérive d'un hadith qui sera cité un peu plus loin dans le corps du traité. Pour le sens spécial de Trône Nuptial (*Minaççah*) il est utile de remarquer qu'il y a là une allusion à un symbolisme de Dévoilement Nuptial qui revient fréquemment dans les textes doxologiques du Taçawwuf.

(21) Cf. les versets : « C'est un envoi de la part du Seigneur des Mondes, apporté par l'Esprit Fidèle sur ton cœur, afin que tu sois d'entre les Avertisseurs » (Coran 26, 192 - 194).

(22) Selon les données d'un hadith lorsqu'après la création des Cieux et de la Terre, Allah s'assit sur Son Trône (*al-Arsh*), « Il reposa Ses Pieds sur l'Escabeau (*al-Kursi*) ». Dans le symbolisme de la révélation, les Deux Pieds divins sont le Commandement (*al-Amr*) de l'Interdiction (*an-Nahy*) de la Loi divine. Par le symbolisme de l'Escabeau, le Cœur est envisagé donc sous un aspect inférieur au symbolisme du Trône.

condition pour être le Réceptable du Secret Divin, et encore moins le Contenant d'Allah, la Surface de Son Regard Sublime, ou Son Trône. Le cœur humain est une désignation de la « Vérité synthétique » (*al-H'aqîqatu-l-Jâmi'ah*) qui réunit d'une part tous les attributs et toutes les fonctions seigneuriales, d'autre part, tous les caractères et tous les états générés, tant spirituels qu'individuels.

Cette vérité du Cœur procède, se développe et se manifeste dans toute son étendue et par toutes ses fonctions, comme une « figure synthétique » (*hay'ah ijtimâ'îyah*) qui se produit entre les attributs et les vérités divines d'un côté, et les vérités cosmiques de l'autre, et aussi entre les caractères et les attributs engendrés par ces deux (ordres de réalités) ; tout cela vient après « exercice » (*irtiyâd'*) « trituration » (*tah'annuk*) et « purification » (*tazkîyah*), et après la cessation des tendances disharmoniques ; ceci implique la prédominance de « l'équilibre seigneurial » (*al-i'tidâl ar-rabbâni*) qui régit « l'équilibre spirituel » (*al-i'tidâl ar-rûhâni*), le « tempéramental » (*at-t'abi'î*), « élémentaire-supérieur angélique et céleste » (*al-'unçurî-aç-çûrî al-'alawî al-malakî al-falakî*), aussi bien que « l'équilibre inférieur élémentaire » (*al-i'tidâl as-suflî al-'unçurî*) (23). C'est alors seulement que se manifeste la réalité essentielle du cœur, de la même façon que l'encre noire résulte du mélange du sel et

(23) « L'équilibre élémentaire inférieur » est constitué par les quatre éléments sensibles (le feu, l'air, l'eau et la terre) appelés *'anâçir* (sing. *'unçur*). Quant à « l'équilibre élémentaire formel — supérieur — angélique et céleste », il semble être celui de la matière (*al-hayûlâ*) et de la forme (*aç-çûrah*) qui sont appelées dans le péripatétisme arabe « les deux éléments par excellence » (*al-'unçurâni*) et qui déterminent l'éther (*al-athir*) cinquième des éléments inférieurs, proprement dits : à ce degré l'être est envisagé comme « corps éthéré », alors qu'au degré des autres quatre éléments, il est envisagé comme « corps élémentaire ».

Au-dessus de ces deux équilibres se situe « l'équilibre tempéramental » (*al-i'tidâl at-tabi'i*) — les *tabâ'i* (terme qui s'applique aux qualités sensibles) étant ici les quatre tempéraments (le nerveux, le sanguin, le lymphatique et le bilieux).

Quant à « l'équilibre spirituel » (*al-i'tidâl ar-rûhâni*) selon un sens plus général qui inclut aussi le sens du « subtil psychique » il semble devoir être considéré comme comprenant l'ensemble des forces psycho-spirituelles en tant qu'elles s'op-

du fer avec le carthame au moyen de l'eau, ou de la façon dont le feu jaillit du choc entre la pierre et le fer. Cette « forme » (*çûrah*) qui se manifeste ainsi entre les choses opposées que nous venons de mentionner, est la forme de la vérité du Cœur, qualifiée par les qualités de Dieu (*al-H'aqq*) et par celles du Monde (*al-Alam*). Le cœur charnel n'est qu'un « support » qui témoigne de l'existence de cette forme et de son « miroir ». A cet égard les hommes occupent des degrés très variés. Celui qui connaît la totalité de ces degrés, connaît la vérité de l'*Islâm* (la conformité à la Loi divine sous le rapport des actes et des abstentions), de l'*Imân* (la Foi), de l'*Ihsân* (la Perfection adorative) (24), de la *Walâyah* (la Maîtrise Sainte) (25), de la *Nubuwwatu-r-Risâlah* (la Prophétie légiférante), de la *Khilâfah* (le Vicariat divin) et du *Kamâl* (la Perfection totale) (26) ; il connaît ce qui est commun à tous ces degrés et ce qui les différencie l'un de l'autre. Comprends donc.

Ensuite je dis : Le voyage (*as-sayr*) ou le cheminement initiatique (*as-sulûk*) et les exercices (*ar-riyâd'ah*) prévus dans chaque règle spirituelle ont pour but la réalisation de cette forme synthétique et harmonique, résultant de l'accord entre, d'une part, les statuts des connaissances doctrinales orthodoxes et, d'autre part, les actes, les manières et les qualités, selon des proportions, établies par des critères d'intelligibilité et de légalité sacrée. (C'est sur cette base que) se manifeste l'entité constituée par la « forme du Cœur », ainsi que son autorité (27). Alors elle

posent aux degrés corporels et physiologiques constitués par les autres « équilibres » précités.

« L'équilibre seigneurial » (*al-i'tidâl ar-rabbâni*) est la racine supérieure de tous ces quatre équilibres.

(24) Ce sont les principaux degrés constitutifs du *Dîn* (La Religion ou la Tradition instituée).

(25) La *Walâyah* inclut un aspect de prophétie non-légiférante, la Prophétie des Notifications.

(26) Il y a là une indication sommaire de degrés-fonctionnels qui peuvent être occupés, sous des conditions particulières, par ceux qui ont atteint la réalisation essentielle suprême.

(27) L'expression rendue par « forme du Cœur » est *aynu-ç-çûrati-l-qalbiyah* qui en raison d'une autre signification du terme *ayn* peut faire allusion au symbolisme de l'Œil du Cœur (*Aynu-l-Qalb*).

se manifeste sous le rapport de la qualité qui correspond à la « recherche » (*t'alab*) envisagée par l'être orienté (*al-mutawajjih*) — état pendant lequel l'autorité de cette qualité requise pour la recherche domine le reste des qualités que comporte l'essence de l'être — la décision et la volonté de celui-ci s'unissent avec le commandement qui le pousse à la recherche, et, dans cet état, l'être s'applique à « vider le réceptacle (de sa conscience) » (*tafrîghu-l-mah'all*), passant ainsi à une autre phase (de l'orientation spirituelle).

L'orientation première est globale ; elle dérive d'un amour de nature essentielle, sans cause ni moyens connus, sans conditionnement précisé dans la conscience de l'être « orienté », au commencement de sa carrière et de sa recherche ; cette caractéristique est le plus sûr indice de l'existence d'une « prédisposition parfaite » (*al-isti'dâd at-tâmm*), car les affinités de nature essentielle sont seules dépourvues d'une causalité particulière. Quant à la deuxième orientation, elle est une désignation de l'orientation (consciente) vers le Vrai « selon ce qu'Il sait Lui-même » (28), non conditionnée par une notion reçue ou conçue d'Incomparabilité (*at-Tanzîh*) ou de Comparabilité (*at-Tashbîh*). Il s'agit d'une orientation absolue et synthétique (*tawajjuhen mut'laqen jumlien*) douée de la plasticité de la Matière Première (*hayûlâniu-l-waçf*) et pouvant recevoir toute forme et tout commandement émanant de la part du Vrai (29), et qui reste en dehors de l'esprit particulariste des croyances louables ou blâmables, résolue à envisager la Perfection du Vrai comme une Perfection d'Essence (*Kamâl Dhâtî*), contenant tous les attributs perceptibles par les sens ou cachés et dont le secret ne peut être compris par une réflexion, ni par une intelligence, ni par un entendement, ni par une estimation, car telle qu'elle fut enseignée d'en

(28) Sur le sens de cette mention, qui reviendra d'ailleurs encore plus loin, cf. « Le Livre des Instruction » (*Kitâbu-l-Waçâya*) d'Ibn Arabî, *Etudes Traditionnelles*, avril-mai 1952, p. 125 avec la note 2 et p. 131 et la note 5).

(29) Ceci évoquera le célèbre vers du Sheikh al-Akbar : « Mon cœur est devenu capable de recevoir toute forme » (*Çâra qalbi qâbilen kulla çûratin*).

haut, témoignée et connue, cette Perfection se manifeste à qui elle veut et comme elle veut (30). Si elle veut, elle se manifeste sous n'importe quelle forme ; si elle ne veut pas, on ne peut lui attribuer aucune forme, ni nom, ni trace. Si elle veut, elle valide à son sujet toute assignation, se fait appeler de tout nom et accepte qu'on lui rattache toute qualité, mais en même temps elle reste en elle-même Sainte au-dessus de tout état et de tout ce qui ne convient pas à Sa Majesté, jamais dépourvue de ce qui lui est propre par essence, toujours inaffectée par une condition ou par des conditions, ou même par l'absence de conditions (31).

Lorsque tu seras d'une telle disposition d'esprit, et lorsque cette conviction sera établie fermement en ton âme, lorsque la multiplicité de tes diverses propriétés sera effacée dans l'unité de ton orientation, sans empreinte, ni désir d'une autre chose, sans détournement vers une autre affaire, c'est alors que sera confirmée l'affinité ou l'analogie (*al-munâsabah*) entre toi et la Dignité Sainte (*H'ad'ratu-l-Quds*) (32). C'est en cette condition que tu auras acquis la forme

(30) On pourrait remarquer à l'occasion que le premier *tawajjuh* est seulement « naturel » alors que le deuxième est en même temps « technique ». Sous le rapport de la causalité le premier se rapporte à la Volonté productrice divine (*al-Mashiah*) appelée, selon une expression d'Abû Tâleb al-Mekkî, « le Trône de l'Essence Une » (*Mustawâ Dhâti-l-Ahadiyah*) dont les décrets sont exécutoires en dehors de la volonté et de la conscience des créatures ; par contre le deuxième *tawajjuh* qui suppose néanmoins le premier et l'inclut, participe en même temps à la Volonté normative divine, plus précisément à Son Commandement légal (*al-Amr ash-shara'i*) qui exige l'application consciente et volontaire à l'Orientation. C'est cette « jonction » des deux modes de la Volonté divine dans l'être spirituel, mettant d'ailleurs en cause les notions de déterminisme et liberté, qui était énoncée à propos du « passage vers une autre phase de l'Orientation spirituelle ».

(31) Cf. *Futûhât*, ch. 143 : « L'Absoluité est un Conditionnement (*al-It'lâq taqyid*) pour autant qu'elle se distingue du Conditionnement... Le plus qu'on peut dire de Lui c'est qu'Il est Inconnu et Inconnaissable, or cela ne sort pas de la notion de « conditionné » car l'Inconnu s'oppose au Connu. »

(32) Sur la portée théologique et métaphysique de la notion de *munâsabah* voir aussi « Le Livre de la Première Connaissance » (*Kitâbu-l-Ma'rifati-l-Ulâ*) du Sheikh al-Akbar. — La notion d'« analogie » est fondée légalement sur le hadith : « Allah a créé Adam selon Sa forme ».

propice à la révélation du Vrai (*tajalli-l-H'aqq*) (33), et c'est alors que tu seras Escabeau de Ses Pieds et Trône Nuptial de Son Dévoilement ! Comprends bien cela.

***

Sache aussi que la source des facultés individuelles et complexionnelles de l'homme, la racine de toutes ses qualités, de tous ses caractères et de toutes ses activités, est son Cœur, qui d'autre part est le Miroir de l'Esprit divin. Ce C ur réunit donc les caractères spirituels et ceux individuels en raison du mystère exprimé par le hadith : « Le Cœur de Mon serviteur croyant Me contient. » Celui qui le divise et le disperse dans la poursuite des buts de ce monde, le rendant ainsi propre à toute recherche particulière, le cœur de celui-ci sera affaibli sous le rapport intellectuel, comme un corps qui, excessivement débilité, ne peut plus se rétablir, ou comme l'eau d'un grand fleuve quand celui-ci se divise en plusieurs bras. Un tel homme se verra alors amené à chercher des forces et du réconfort par des choses extérieures qu'il voudra introduire en lui et intégrer à soi, comme on fait avec les aliments dans la nutrition ordinaire ; or cela est une chose que la vérité profonde refuse en toute logique, car un tel cas est en réalité comparable à celui de l'homme qui aurait l'estomac faible et les forces très diminuées et qui désirerait se rétablir au moyen d'une nourriture, alors qu'il ne pourrait en tirer nul profit, sa condition organique ne le lui permettant pas. Ce qui dans le domaine des réalités essentielles (*al-h'aqâiq*) correspond à la disposition organique (*t'abî'ah*) du domaine corporel, c'est la « qualification » ou la « prédisposition spirituelle » (*al-isti'dâd*). Tant qu'il n'y a pas de prédisposition, l'effort ne sert à rien.

(33) Selon « Le Livre des termes conventionnels des Soufis » (*Kitâbu Içtilâh'âti-ç-Çuffiyah*) d'Ibn Arabi : « Le *tajalli* (l'épiphanie) est ce qui se découvre aux cœurs en fait de lumières des mystères ». — Quant au *tajalli-l-H'aqq* de notre texte il est proprement « la Théophanie », car c'est un *tajalli ilâhi*.

Si, à ses débuts, l'homme se restreint à ce que comporte son essence personnelle et à ce qu'a déposé en lui le Vrai, et s'il préserve son « cœur » et son « secret universel » (*as-sirr al-kullî*) (34) de toute division, dispersion et ramification résultant de l'attachement à des objectifs particuliers de l'état créé, ses forces et ses capacités organiques, spirituelles et ensuite divines, ainsi que leurs fruits, seront plus abondants et plus parfaits qu'ils ne pourraient l'être en s'appuyant sur la vertu des moyens extérieurs. Ignore sa perfection essentielle propre celui qui croit bien faire en entreprenant de la chercher et de l'atteindre au-dehors. Si celui-ci était guidé dans la voie droite, il saurait que la quête fondamentale (*at-t'alab al-açlî*) entraîne nécessairement la mise en détail des réalités synthétiques et la manifestation des choses cachées, par un passage de la puissance à l'acte, mais que d'autre part toutes ses facultés et ses forces qui ont poussé en se ramifiant, en se multipliant et en se diversifiant dans la disharmonie, doivent retourner par une unification progressive, tout d'abord dans chacun des quatre « équilibres » précités (35), ensuite dans la racine unique et universelle qui réunit le tout, tout rameau revenant à la branche dont il procède, et toute branche à la racine, toutes les parties s'intégrant dans le Tout. Mais cet être fut voilé à l'égard de cette (perfection fondamentale inhérente à l'être essentiel), par la séparation en les Deux Poignées (*al-Qabd'atân*) et par l'accomplissement des Deux Paroles (*al-Kalimatân*), et « parce qu'Allah a prononcé un décret existentiel qui devait se réaliser tel quel » (36).

(34) D'aprés une définition de Jurjâni (*Ta'rifât*), le *sirr* est un élément très fin (*latifah*) déposé dans le cœur, comme l'esprit l'est dans le corps, et qui est l'« organe » de la contemplation (*al-muchâhadah*). Voir « Une instruction sur les fondements de l'Islam » (*Kitâbu-l-I'lâm fi-mâ buniya alay-hi-l-Islâm*) d'Ibn Arabî (*Etudes Traditionnelles*), Janvier-février 1962, p. 27, note 4).

(35) Voir supra note 24.

(36) Selon le hadith, Allah en prenant dans chaque main une poignée de la descendance d'Adam, les destina par deux sentences définitives à leur sort : « Ceux-ci sont pour le Paradis, et Je ne M'en soucie pas, et ceux-là sont pour l'Enfer, et Je ne M'en soucie pas ».

Comprends et connais ce qu'il te faut chercher et atteindre dans ta croissance et ta fructification, ce qu'il te faut éviter, et ce dont tu dois te dépouiller par le travail de purification et de sanctification. Ainsi l'affaire sera plus à ta portée et la voie sera plus courte avec l'aide d'Allah et par Sa Volonté.

***

La translation dans les degrés du dhikr et ses conditions nécessaires.

Le premier degré est celui de l'élimination des pensées importunes par le moyen de la continuité du « dhikr extérieur » (*adh-dhikr az'-z'âhir*) pratiqué avec effort (*jidd*) et concentration (*jam'iah*), sans arrêt mais sans excéder la complexion naturelle, et toujours avec « présence » (*h'ud'ûr*) du Vrai (*al-H'aqq*) et sa « scrutation ininterrompue» (*murâqabah*) « selon ce qu'Il sait Lui-même à son propre sujet», ainsi qu'il a été dit précédemment (37).

Au degré suivant, les pensées importunes ayant été chassées et n'apparaissant plus, c'est le cœur qui prononce le dhikr ; soit le dhikr auquel tu te trouvais appliqué, soit un autre qui t'est déterminé par un état inspiré par le Vrai ; ce dernier cas peut se produire du fait qu'Allah (dont la gloire doit être proclamée au-dessus de tout) sait que la condition de cet autre dhikr te sera plus profitable. Quel qu'en soit le cas, réalise la « présence » au moyen de ce dhikr en abandonnant la forme extérieure de l'incantation.

Il en sera ainsi jusqu'à ce que tu sentes que tu peux vider ton intérieur du dhikr répété. Si tu désires cela et si tu te rends compte que tu en es capable, efforce-toi alors de vider ton intérieur du dhikr intérieur lui-même. Ainsi tu engageras ton âme à se passer en même temps du dhikr extérieur et du dhikr intérieur. Tu t'en trouveras capable pendant une heure, mais pas toujours, ou pendant deux heures, ensuite les pensées t'assailleront ; si tu peux les repousser par ta fermeté, et si tu peux te tenir à l'écart

(37) Voir note 28.

d'elles et de ce qui les provoque, défends-toi de cette façon ; mais si tu n'y arrives pas, reviens au dhikr fait avec le cœur (*adh-dhikr bi-l-qalb*), avec intellection (*ta'aqqul*) des lettres (du Nom) et pas avec leur représentation (*takhayyul*) tel que ton âme te pousserait à le désirer (38).

Au cas où, en faisant ainsi, les pensées ont néanmoins assez de force pour te contrarier, pratique simultanément le dhikr extérieur et la « présence » intérieure, sans cesse, ou la plupart du temps.

Tant que tu persévéreras dans la méthode que je viens de t'exposer, ta libération des pensées sera accrue et se développera, de sorte que tu pourras renverser les pensées importunes et les chasser Fais donc travailler continuellement ton âme et ton cœur de la façon que je viens de te dire.

Si tu es occupé à quelque besogne, à part le temps de tes entretiens avec les hommes, et si alors il t'apparaît nécessaire d'entreprendre quelque autre travail ou de t'appliquer à quelqu'autre besogne, dis : « Au nom d'Allah ! avec « présence » et « orientation », au moment de commencer ; ensuite procède à ce que tu as à faire, soit conversation, soit travail mental, soit autre action, en disant :

« Allahumma, sois ma visée en toute visée, mon but en tout but, mon aboutissement en toute course, mon abri et mon refuge en toute difficulté et tout tourment, ainsi que mon gérant en toute affaire. Accompagne-moi avec amour et secours, en tout état. »

Après quoi, applique-toi à ce qu'il te fut destiné de faire (39).

Vise aussi, dans les intervalles de tes états ordinaires, la veille incantatoire, et le retour vers le Vrai,

(38) Cf. « Le Livre des Instructions » d'Ibn Arabi déjà rappelé, *E.T.*, avril-mai 1952, p. 131.

(39) Les diverses « visées » et « activités » sont envisagées comme des « orientations » vers des aspects nouveaux de la même Vérité. Le « but » de ces orientations est ainsi utilisé comme une source d'énergie qu'il s'agit alors d'atteindre et posséder comme l'Energie Unique et Absolue, de sorte que l'être orienté retrouve intégralement sa Visée Unique. Cette conception fait que toute orientation et toute activité particulière convoque la totalité de l'être spirituel qui reste ainsi d'une façon constante sur sa tendance primordiale et capitale.

au moyen de ce qui t'attache à Lui (40), ainsi que l'a enseigné Allah dans Sa Parole adressée à Son Prophète Bien-Aimé : « Invoque (*wa-dhkur*) ton Seigneur en ton âme, avec humilité et crainte, à voix basse, le matin et le soir, et ne sois pas d'entre les négligents ! » (Coran, 7, 205). Les derniers mots veulent dire : « Ne sois pas négligent en te suffisant de l'incantation au matin et au soir, ne te limite pas à ces deux moments extérieurs, qui sont le commencement et la fin (de la journée ordinaire), quoique cela soit utile et suffisant pour un autre que toi ! » Or, à ce propos, rappelle-toi qu'Allah a dit aussi : « Dans l'Envoyé d'Allah il y a pour vous un exemple excellent » (Coran 33, 21). Conforme-toi donc à l'exemple du Prophète sans recourir à des innovations (41).

Si tu fais de cela ton habitude, la « présence » s'accroît en toi, le pouvoir de ton dhikr est renforcé, et l'enfançon de ton cœur apparaît hors de l'enveloppe fœtale de ta nature brute. Tes attributs et tes vertus sont purifiés, ton âme est sanctifiée ; le miroir de ton cœur est étendu, sa surface est aplanie par l'unification de sa multiplicité, et par la validité de de sa forme et de son aspect. Dépourvu de toute irrégularité et de toute brisure le miroir de ton cœur correspond alors à la dignité de son Seigneur par l'unicité et l'amplititude, par l'absoluité et la sanctification, et tu es sublimé hors des troubles résultant de la multitude des attaches sentimentales aux choses du monde et hors de toute souillure.

Si tu t'établis fermement dans l'attitude que je viens de te proposer, te sera ouverte une autre porte entre toi et ton Seigneur, sans immixion d'intermédiaire à Son Sujet, ni par interférence du dehors ni par procession de Lui-même (42). Là tu sauras toi-même ce qu'il en est de Lui, ce qui le concerne, ce qu'œuvrent ensemble le Créateur et la créature, et ce qui y mène.

L'« orientation » (*at-tawajjuh*) qui vient d'être indiquée, devra être ton état, chaque fois que tu te

(40) C'est-à-dire au moyen de ton dhikr habituel.

(41) Ce rappel assez fréquent de la règle prophétique souligne que le *Taçawwuf* a sa source dans l'enseignement révélé.

(42) Par exemple un ange.

dirigeras vers ton Seigneur : dans les œuvres spirituelles de tous genre, dans les demandes que tu Lui adresses, dans la recherche du refuge auprès de Lui, et dans toutes les choses qui font l'objet de tes préoccupations tant d'ordre général que particulier (43).

« Et c'est Allah qui dit la vérité et qui conduit sur la route ! » (Cor. 33, 4).

***

Complément comportant aussi des précisions sur ce qui a été formulé précédemment de façon synthétique.

Sache que la raison profonde de la procession par ordre graduel dans la pratique du dhikr, de l'« orientation » (*at-tawajjuh*) et de l'« ascension » (*at-taraqqî*) est la revivification de la vérité profonde constituée par l'analogie (*al-munâsabah*) (44) primordiale entre Dieu (*al-H'aqq*) et Son serviteur (*al-abd*). Cette vérité est actuellement perdue et se trouve voilée par les conditions de l'état de créature et par les caractères particuliers et les attributs variés de l'état contingent. Aussi, elle ne saurait être reconquise, réformée et délivrée que par la rupture des liens extérieurs et intérieurs, et en vidant le cœur de toutes les affections engendrées par l'attachement de l'homme à toutes choses, connues de lui ou non. Ensuite le cœur doit reconstituer sa forme en tant qu'unité d'ensemble ; en effet sa « constitution » (*al-hay'ah*) (45) (naturelle) est un agrégat d'attributs, de vertus, de connaissances, de croyances, de tendances, d'impulsions et d'orientations suscités par la conjonction de l'âme humaine avec le corps élémentaire ; il en résulte en même temps un mélange entre des facultés corrélatives (mais spécifiquement différentes) certaines l'emportant sur d'autres sous le rap-

(43) Ce rappel d'ensemble correspond aux diverses modalités données plus haut dans la formule du *tawajjuh*.

(44) Voir supra note 31.

(45) Pour les notions de *tahayyu'* et *hay'ah* voir encore « Le Livre des Instructions » d'Ibn Arabî (*E.T.*, avril-mai 1952, p. 128 et note 3).

port de l'activité et de la passivité. Cette reconstitution se fait à l'aide de fortifications et combats spirituels, elle comporte la réforme des caractères naturels au moyen des exercices appropriés, et la suppression des penchants produits par le contact entre les facultés organiques et les attributs (*çifât*) psychiques. Car il est certain que le but ne saurait être atteint qu'après l'enlèvement des souillures et la réparation des défauts affectant ces attributs dans lesquels se rencontrent des caractères opposés comme ceux de la nature inférieure d'une part et ceux de l'Esprit d'autre part. L'atteinte du but exige aussi que ces attributs soient transférés hors de leurs dépendances et de leurs fonctions ordinaires, soustraits aux penchants qui les ont déséquilibrés et acheminés à nouveau vers le point central du cercle de perfection qui leur est propre. Par cela ils retrouvent la fermeté de la disposition harmonique (*at-taswiyah*) et l'équilibre (*al-ta'dil*) (46), et c'est ainsi qu'on se prépare pour la « Deuxième Insufflation » (*an-Nafkhah ath-thâniyah*). Car de même que par la disposition harmonique (initiale) et le « premier équilibré » on a été préparé pour l'« insufflation de l'esprit » (*nafkhu-r-rûh*) (47), de même par cette autre disposition harmonique et par ce « deuxième équilibre » intervenant dans la complexion intelligible (*al-mizâju-l-ma'nawî*) (48), ce qui concerne alors les propriétés de l'âme rationnelle (*an-nafs an-nât'iqah*) et celles du corps élémentaire (*al-badan al-unçurî*), dési-

(46) Les notions de *taswiyah* et *i'tidâl* sont coraniques. Cf. « Celui qui t'a cré (*khalaqa-ka*) t'a disposé harmonieusement (*sawwâ-ka*) et t'a équilibré (*adala-ka*) » (Coran *82, 7*).

(47) Pour les notions de *taswiyah* et de *nafkhu-r-rûh* à propos de la création d'Adam ,cf. « Et lorsque Je l'ai disposé harmonieusement (*sawwaytu-hu*) et que J'ai insufflé (*nafakhtu*) en lui de Mon Esprit » (Coran, *15*, 29 et *38*, 72). Ces premières disposition et insufflation sont celles de l'état naturel et primordial de l'homme, alors que les deuxièmes sont tout d'abord selon la grâce générale que comportent les rites sacrés et les disciplines traditionnelles, ensuite selon la grâce du don divin reçu en acte. La « deuxième insufflation » est donc celle de la nouvelle génération effective de l'être selon la réalisation initiatique.

(48) Notion qui s'oppose à la complexion physiologique et sensible (*al-mizâj at-tabi'i al-hissî*).

gnées par les termes de « caractères » (*akhlâq*), « attributs » (*çifât*), « connaissances » (*'ulûm*), « croyances » (*'aqâid*), « impulsions » (*bawâith*) et « orientations » (*tawajjuhât*), ainsi que par tant d'autres expressions spéciales, on se prépare donc pour « la deuxième insufflation ». Par cette préparation (*isti' dâd*) et cette « rédisposition » (*tahayyu'*) de l'être particulier, est occasionnée la manifestation du « secret » (*sirr*) de la « préparation universelle » (*al-isti'dâd al-kulli*) que l'initié (*as-sâlik*) a reçu primordialement de la part de son Existenciateur. Quand cela est parfaitement accompli, se réalise la Deuxième Insufflation de la part du Vrai, véhiculant un « deuxième secret » (*sirr thânî*), appelé chez certains « la confirmation sainte » (*at-ta'îd al-qudsî*) (49), chez certains

(49) On remarquera l'analogie de cette doctrine avec celle du sacrement de la confirmation chrétienne, entendu dans son sens primordial et initiatique. Le nom de « sacrement » est d'ailleurs exprimé chez les Arabes chrétiens par le terme *sirr* qui se trouve dans notre texte et qui en est aussi l'équivalent étymologique. La notion de *ta'yîd bi-r-Rûh* est coranique : elle est employée notamment 3 fois au sujet de Jésus : « Nous l'avons fortifié par l'Esprit de Sainteté (*Ayyadnâ-hu bi-Rûhi-l-Qudûs*) » (Coran 2, 87 et 253) ; « Lorsque je t'ai fortifié par l'Esprit de Sainteté » (Coran 5, 109); et comme on le sait le sacrement de confirmation est rattaché, même théologiquement, plus spécialement à la mission (= *risâlah*) du Saint-Esprit.

Une autre fois elle est employée au sujet des Croyants : « Dans leurs cœurs Il a inscrit la foi et les a fortifiés par un Esprit de Lui (*wa ayydnâ-hum bi-Rûhin min-Hu*) (Coran 58, 22), ce qui permettrait certaines constatations très intéressantes, mais qui sortent pourtant de notre propos.

A propos de l'analogie que nous signalons, il faut dire aussi que dans notre texte on a la description d'un processus initiatique complet où la transmission de l'Esprit est effective comme résultat d'une « réalisation » et non pas seulement virtuelle comme dans l'accomplissement d'un « rite de transmission ». Ceci dit sans avoir à insister ici sur la distinction de nature existant entre des rites d'ordre religieux comme les sacrements ordinaires de l'Eglise et les rites proprement initiatiques de transmission qui, dans le cas du Christianisme même, constituent au fond le prototype initiatique des sacrements ordinaires.

Dans le même ordre de considérations, remarquons aussi que le « Secret de la Préparation universelle » dont la manifestation procède d'une purification préalable et précède la véhiculation du « deuxième secret », pourrait correspondre, dans la même perspective de simple symbolisme sacrementaire,

autres « les descentes angéliques » (*at-tanazzulât al-malakîyah*) ou les « condescendances (célestes) » (*al-munâzalât*), et chez d'autres « les épiphanies des Noms et des Attributs » (*tajallîyâtu-l-Asmâi wa-ç-Cifât*). Ajoutons que c'est après tout cela que se situe « l'Epiphanie Essentielle » (*at-Tajallî adh-Dhâtî*) exigée par ce qui est ineffable et ce dont le secret n'est connu que par les Parfaits en dehors de tout enseignement (*ilm*), de tout assistant (*mu'în*) et de tout état déterminé (*hâl*) (50).

Maintenant que tu as appris cela, sache aussi que les cœurs de la plupart des hommes se trouvent couverts de ténèbres et de rouille par un effet des attaches de la concupiscence et des lois de la contingence. L'analogie (*al-munâsabah*) entre elles et le Vrai (*al-H'aqq*) s'en trouve affaiblie, et c'est cela qui impose que les êtres s'arrachent à leur condition ordinaire et gagnent l'état (*al-h'âlah*) et la qualité (*aç-çifah*) aptes à orienter vers la dignité divine, et par lesquelles sera confirmée l'analogie primordiale et revivifiée son autorité, surtout quand on veut que cela se produire « d'un seul coup » (*daf'aten-wâh'idah*). Car le premier état (celui de nature) est caractérisé par le « trouble », l'« obscurité », l'« imperfection » et la « dispersion », alors que ce qui est propre à la dignité du Vrai — qu'Il soit glorifié —, ce sont les contraires de ces quatre états, à savoir la « pureté », la « clarté », la « perfection » et l'« unicité ».

et sous un certain rapport, au sacrement de baptême qui précède le sacrement de confirmation et le conditionne.

Ces deux « secrets » sont les moyens de la « régénération initiatique effective ». On trouvera plus loin une référence précise du texte à cette doctrine par le terme même de *wilâdah thâniyah*, « deuxième naissance ». Il faut remarquer seulement que la perspective initiatique de notre traité exigera de rapporter cette notion non pas à la réalisation de la simple régénération psychique, mais à la « naissance de l'Homme Universel » même.

(50) Au sujet de cette notion de *tajallî dhâtî* voir aussi « le Livre des Instructions » d'Ibn Arabî (*E.T.*, avril-mai 1952, pp. 130-131 et les notes) où il est dit que la « Science de l'Essence » est obtenue sous un rapport particulier à chaque être (*min wajhin khâççin*) et en dehors du ressort de l'Intellect Premier. C'est par ce *tajallî dhâtî* qu'est réalisé l'aspect suprême de l'Homme Universel car il se rapporte à l'Identité Suprême pleinement réalisée.

Le secret du Vrai (*sirru-l-H'aqq*), quoique renfermé (*mustajin*) en chacun — et même en toute chose — tout en l'accompagnant et l'enveloppant d'autre part, est cependant voilé par lesdites conditions de la contingence et de l'obscurité et par leurs attributs existentiels. Celui qui sent en son âme le besoin du Vrai et de ce qui se trouve chez Lui, ne Le cherche et ne s'éveille à Lui qu'en raison de ce qu'il renferme de Lui en soi-même. En effet, selon nous, il est impossible que le Vrai soit cherché et aimé par autre que Lui-même, ou que puisse parvenir (ou s'unir) à Lui quelque chose qui ne serait pas de Lui-même. Telle est d'ailleurs la loi en toute recherche et dans tout chercheur. Le secret de la « Recherche du Vrai » (*t'alabu-l-H'aqq*) chez ceux qui Le cherchent consiste dans le fait qu'en réalité, celle-ci est l'œuvre du « Vrai conditionné » (*al-H'aqq al--muqayyad*) enfermé dans le chercheur — et qui est tel malgré la perfection élevée qu'Il conserve en Soi ; elle survient lorsque l'un des voiles est déchiré ou aminci de façon propice, et alors le « Vrai conditionné » tend à rejoindre le « Vrai Absolu » (*al-H'aqq al-Mut'laq*) et Sa Perfection Véritable, de la même façon que la branche se rattache à la racine, et pour que le nom du Tout soit manifesté au tout. La séparation entre « les deux Vrais », n'est résultée que par la survenance accidentelle d'une distinctivité relative, sous un certain rapport.

***

L'analogie entre l'intérieur des hommes et la dignité du Vrai étant devenue lointaine, ainsi que nous venons de le dire, lorsque l'homme trouve dans son cœur une impulsion vers ce dont la raison et les conditions ont été exposées, et étant donné que l'acheminement ne peut être envisagé que dans un certain ordre graduel, il doit procéder à partir de l'état où il se trouve, et tout d'abord il doit se séparer de sa condition multiple, par l'isolement et la rupture avec le monde, recouvrant ainsi un des aspects de l'analogie entre serviteur et Seigneur. Ensuite, s'aidant des moyens mentionnés, il s'appliquera à anéantir ses forces multipliantes et dispersantes, tant d'ordre sen-

sible que d'ordre imaginatif, que possède l'être animal, tant celles acquises d'une façon effective, que celles intervenant en mode occidental, par intrusion psychique (*khawâtir*). Il y mettra toute l'énergie dont il sera capable pour concentrer son aspiration (*jam'u-l-hamm*) (51) et consolider sa décision (*tah'qîqu-l-'azm*). Alors il entreprendra son retournement vers le Vrai par le moyen de l'attachement au dhikr, qu'il s'agisse d'un dhikr précisé par son guide (*al-murshid*) ou d'un dhikr inspiré par un « état spirituel » (*h'âl*) ou par sa « prédisposition personnelle » (*al-isti'dâd*).

Le dhikr est sous un certain rapport « chose créaturelle » (*kawnî*), sous un autre il est « chose seigneuriale » (*rabbânî*) : quant à sa formule verbale et à sa prononciation, il est chose créée, quant à ce qu'il désigne, il est « Dieu » (*H'aqq*) : le dhikr est donc comme un « isthme » (*al-barzakh*) entre le Vrai et la créature (52). De cela découle un autre aspect de l'analogie dont il est question, plus complet que le précédent. Quand le serviteur devient un intime du dhikhr, il est comme mort au monde à beaucoup d'égards, mais d'un autre côté, il est un vivificateur de la réalité secrète de l'analogie, en raison de la domination qu'exerce alors le statut de l'Unicité divine sur la multiplicité existentielle.

(51) Cette expression signifie aussi « concentration de la préoccupation ou du souci ». Cf. le hadith : « Celui qui rend ses soucis (*al-humûm*) un seul souci (*hammen wâhiden*), le souci du Retour (*hammu-l-Ma'âd*), Allah lui suffira pour pour le souci de ce monde, et celui que les soucis divisent, les soucis de ce bas monde, Allah ne fait pas attention dans quel gué de ce monde il se perd ». Egalement cet autre hadih : « Débarrassez-vous des soucis de ce bas monde autant que vous le pourrez, car à celui dont le souci majeur est le bas monde, Allah augmentera les dilapidations et lui mettra sa pauvreté devant les yeux, et à celui dont le souci majeur est la vie future, Allah concentrera les affaires et lui mettra sa richesse dans son cœur ! Un serviteur ne se dirigera pas avec son cœur vers Allah (qu'Il soit glorifié et magnifié !) sans qu'Allah fasse que les cœurs des croyants affluent vers lui avec amour et miséricorde, et Allah sera lui-même le plus rapide à y venir avec tout bien ».

(52) Le terme *barzakh* exprime donc par lui-même une idée de « limite commune » de deux choses, mais il ne faut pas oublier que ce qui sépare les choses sous un rapport les rattache sous un autre et c'est surtout ce sens qui est à envisager ici.

Plus loin, quand l'homme passe du dhikr extérieur vers le dhikr intérieur, et que le cœur le prononce sans peine — ce qui arrive surtout dans le cas où le cœur prononce de lui-même un autre dhikr que celui auquel il était appliqué régulièrement — son éloignement des formes du monde et de ses modalités multiples et diverses s'accroît, et sa proximité du Vrai ainsi que sa relation analogique avec Lui deviennent plus complètes. Plus se renforce sa décision (*al'azîmah*) et s'accroît son désir de l'intimité engedrée par l'isolement et par tout ce que nous avons mentionné, avec concentration de l'aspiration (*jam'u-l-hamm*) qui constitue la base la plus complète (*al-açl al-atamm*), et plus se renforce le pouvoir du « Vrai enfermé » dans l'homme et faiblissent en lui les canons de la pluralité et de la contingence. Alors le cœur du serviteur est illuminé, poli et purifié dans tous ses attributs ; il recouvre sa nature de substance simple (*tajawhara*) et s'égalise pour atteindre la planéité de son miroir et l'unification de sa pluralité, comme dans le cas du miroir sensible, cet objet qu'Allah a existencié comme un symbole, à certains égards, du miroir du cœur humain et de sa vérité. Il est certain que la clarté et le poli du cœur sont réalisés par la parfaite égalisation des différentes parties de sa surface, par l'exclusion de toute discontinuité, de toute inégalité de niveau, de toute irrégularité ou brisure, tous accidents qui provoquent l'altération de l'image reflétée pour le spectateur, car, en pareil cas, celle-ci n'est plus ce qu'elle est hors du miroir ; cette chose arrive surtout quand la forme du miroir est en désaccord avec la forme de la figure; en effet, le miroir est parfait quand, en même temps que poli et plan, il est rond, parce que la forme circulaire est la plus excellente, ayant symboliquement une relation plus sûre avec l'absoluité, et de ce fait étant le plus apte à refléter l'intégralité de la figure et de son contour. C'est pour la même raison que les sphères célestes et les formes qu'elles renferment sont toutes fondées sur l'idée circulaire, car elles ont ainsi la relation la plus directe et sans séparation, avec les esprits célestes dont elles dépendent, et par l'intermédiaire desquels elles procèdent de Dieu en tant que corps premier. Comprends cela.

Maintenant nous dirons encore ceci : L'homme ne cesse de passer, ainsi que nous l'avons dit, de la « forme » (*çûrah*) du dhikhr à son « sens » (*ma'nâ*) et à son « intérieur » (*bât'in*), et de son articulation verbale à sa prononciation faite avec le cœur, qu'il s'agisse d'une même formule de dhikr ou d'une autre. L'« intérieur » du dhikr est autre chose que le « sens » du dhikr : ce qu'on désigne par l'« intérieur c'est l'« orientation » vers l'Invoqué en tant qu'« Invoqué (*Madhkûr*) et « But de l'Orientation » (*mutawajjah Ilayhi*) (53). Ce passage s'effectue par une ascension graduelle : à chaque degré tombe (*yasqut'*) un ensemble de conditions (*ah'kâm*) multiplicatrices et d'attributs (*çifât*) de contingence de l'être, et en même temps est renforcée l'autorité de l'Unité et de Pouvoir de son Seigneur. Par « chute » (*suqût'*) des « attributs » (*çifât*) et des « facultés » (*quwen*), en ce cas, il faut entendre (leur destruction) à l'inverse de leur « perte » dans la situation antérieure qu'avait l'être comme tous les hommes ordinaires. Lorsque les « attributs » et l'« orientation » deviennent ainsi parfaits, et que les causes de la multiplicité et de la contingence se sont évanouies, l'analogie entre la dignité du Vrai et le cœur est confirmée. Alors se produit « l'épiphanie » (*at-tajallî*) de « Celui qui est enfermé dans le serviteur » — rien n'y faisant plus obstacle — et ce dévoilement (de sens ascendant) se conjugue avec le dévoilement de sens descendant du Vrai et avec Son Commandement (*al-Amr*). Les facultés tant intérieures qu'extérieures de l'être subissent une transformation intelligible (*istih'âlah ma'nawîyah*) : sa « terre » et ses « cieux » sont changés en autre Terre

(53) Cette distinction revient à ceci : le « sens » du dhikr est le contenu intellectuel du nom ou de la formule d'incantation, avec ses possibilités théoriquement indéfinies ou illimitées, restant dans une certaine indétermination et imprévisibilité quant à l'actualisation, alors que l'« intérieur » du dhikr est l'actualisation même à laquelle le cœur accède sur le mode intuitif et qui implique une relation plus immédiate et plus « intérieure » avec l'Invoqué. Cette dernière situation est illustrée de façon spéciale par le cas où le cœur « entre » dans un autre dhikr que celui initial : ce nouveau dhikr a naturellement lui-même une « forme » et se rapporte à un « sens » de l'Invoqué, mais étant reçu de l'intérieur de l'invocation il représente une relation plus directe avec l'Invoqué.

et autres Cieux, et il en est de même de tout ce qu'ils ont contenu, car sa Résurrection est arrivée et sa stature est redressée. Alors, en conformité avec la parole divine disant : « Abandonnez tant le dehors du péché que son intérieur » (Coran, 6, 120), l'être qualifié par la partie initiale du verset qui dit « la terre sera changée en autre Terre, et les Cieux aussi » (et qui est prise ici dans son application microcosmique et initiatique), l'est également par sa partie finale : « Et ils paraîtront devant Allah, l'Unique, le Réducteur ! » (Coran, 14, 48). Alors ses convictions (*i'tiqâd*) au sujet de toute chose changent en raison du changement subi par ses modes de perception, et ceci est conforme à cette autre parole d'Allah : « Alors, il leur apparaîtra ce avec quoi ils ne comptaient pas ! » (Coran, 39, 48). Ce qui s'ensuit alors on ne peut le mentionner et encore moins l'expliquer, car il faut au contraire le taire et le cacher. « Et toute chose est facilité en vue de quoi elle fut créée... » (54).

***

De ce que nous avons exposé dans cet écrit hâtif, malgré son caractère sommaire, chacun pourra prendre ce qui lui correspond et ce que favorise son « instant spirituel » (*waqt*) et son « état » (*h'âl*), car « ce qu'Allah ouvre aux hommes comme miséricorde, nul ne peut le retenir, et ce qu'Il retient, nul ne peut l'accorder après Lui ; c'est Lui qui est le Fort et le Sage » (Coran, 35, 2). Celui qui désirera tirer profit de l'intégralité de cet enseignement, rattachera cette note complémentaire à ce que nous avons mentionnés en premier lieu, car s'il saisit le sens que nous avons inclus dans ces paroles, il connaîtra le secret du Vrai déposé dans la créature : il comprendra comment « la miséricorde et la colère divines sont les sources de tout équilibre (*i'tidâl*) et de tout déséquilibre (*inh'irâf*) qui affectent la situation des réalités intelligibles (*al-ma'âni*) et des esprits (*al-arwâh'*) ; il saura ce qu'est le « domaine des similitudes » (*âlamu-l-mithâl*) dans lequel les esprits s'en-

(54) Hadith.

veloppent de formes subtiles, et dans lequel les réalités intelligibles se condensent pour prendre des apparences corporelles ; il verra aussi en quoi consiste l'équilibre du monde sensible (*âlamu-l-h'iss*) ; il connaîtra enfin le secret de la « deuxième naissance » (*al-wilâdah ath-thâniyah*) dont parlent les grands initiés, les Prophètes et les Saints, et dont il a été question plus haut (55). Il connaîtra donc le secret de l'occultation du Vrai dans les êtres créés, tout en les enveloppant, et en leur tenant compagnie du fait qu'« Il est avec eux où qu'ils se trouvent » (Coran 58, 7), sans mélange, ni confusion, ni localisation. Il saura de quelle façon les facultés spirituelles naissent dans les enveloppes des matières grossières et quel est l'ordre successif des phases en cela ; aussi comment ces facultés arrivent à être dégagées de leur mésalliance par un processus analogue à celui précédemment mentionné du passage de la multiplicité à l'Unité divine et de la réduction de la pluralité sous le pouvoir de l'Unité. Or, il y a là une « ascension libératrice » (*mi'râju-t-tah'lîl*) : celui qui ne l'a pas « goûtée » et constatée comme une montée pendant laquelle on se dégage progressivement, à chaque degré et dans chaque monde, des conditions limitatives correspondantes, celui-là ignore ce qu'est l'« Ascension » (*al-Mi'râj*) et n'a jamais pénétré dans aucun des plans de la dignité du Vrai, même s'il faisait figure de savant émérite. Qu'on se rappelle ici le symbolisme de l'eau de rose à laquelle nous avons assimilé le secret du Vrai qui se propage dans tous les degrés existentiels pour retourner ensuite à son origine par une succession d'états appelée « voyage initiatique » (*sulûk*) (56). Il connaîtra également le secret de l'extinction (*al-fanâ'*) et de la permanence (*al-baqâ*) le secret du voyage initiatique, où ce voyage commence et ce qu'il exige : à savoir que l'homme a été « essence pure » (*ayn*) (57), qu'en suite il est devenu « qualité »

(55) Cf. supra note 49.

(56) C'est certainement dans un autre de ses écrits que l'auteur a dû formuler ce symbolisme ; et pourtant la phrase qui le rappelle pourrait faire croire qu'il en a été question dans notre traité même.

(57) C'est-à-dire *ayn thâbitah* « essence immuable en soi »,

(*waçf*) (58), puis « créature » (*khalq*), et fut arrangé (*sawwâ*) (59) pour que le secret du Vrai déposé en lui se qualifiât par les attributs de la créature et se nommât de son nom ; qu'en sens inverse, ce secret cherche à se dégaîner par une retraite hors des éléments empruntés à chaque plan d'existence et qui avaient servi à constituer ses enveloppes (lors du processus descendant) (60). Il connaîtra en outre comment Allah est « maître de Son Commandement » dans les rapports entre les éléments spirituels (*al-arwâh'*) et les éléments organiques (*at-t'abâ'i*), ainsi que dans le domaine des caractères (*akhlâq*) et des attributs (*çifât*) tant louables que blâmables ; aussi comment les Esprits hauts et saints sont dominés par l'autorité des Noms et des Attributs divins ; il connaîtra enfin la solution finale de tout l'univers sous le pouvoir réducteur de l'Essentialité divine. Il connaîtra encore d'autres sciences comprises sous ces notions, outre celles mentionnées ici, et dont on n'arriverait pas à faire la simple énumération, encore moins à en donner la définition et l'explication. Efforce-toi de comprendre la portée de nos paroles.

«Et c'est Allah qui dit la Vérité et qui conduit sur la route ». C'est Allah qui sait mieux ce qui est juste, et c'est vers Lui le voyage du retour et du rétablissement final : Louange à Allah Seul !

L'épître est définie par la grâce d'Allah, par Son assistance et Son meilleur concours. En tout état de cause, la louange est à Allah !

Traduit de l'arabe et annoté par

M. VÂLSAN.

au degré de la Science Divine, identique au *shay*, « la chose », dans son état non-manifesté avec le *Kun* existentiateur.

(58) C'est la « qualité existentielle » que le *shay* reçoit en mode contingent du *Kun*, tout en restant sous un autre rapport dans son « état immuable ».

(59) Pour les notions de *khalq* et *taswiyah*, voir supra notes 46 et 47.

(60) Ceci rappellera l'enseignement de la cosmologie du monde antique sur les enveloppes successives et les facultés que l'âme emprunte aux sphères planétaires dans son processus descendant et qu'elle abandonne pendant son ascension.

LE COLLIER AUX NEUF GEMMES

(Arunachala Navamanimalai)

1. A la cour (de Chidambaram), Shiva, bien qu'immuable par nature, danse (en extase) devant Sa Shakti qui se tient silencieuse. Sache qu'à *Arunachala* Il est là dans Sa sollennité, et qu'Elle se retire dans Son Soi Immuable!

2. « *A* », « *Ru* » et « *Na* » (les trois syllabes du nom de la montagne *Aruna*) signifient *Sat, Chit* et *Ananda* (Etre, Conscience et Béatitude), ou encore le « Suprême Soi », et le « soi individuel » et leur « union » en tant que l'Un Absolu, exprimé dans le *mahavakya* (la grande formule) (1) « Tu es Cela »; *Achala* signifie Perfection. Alors, adore Arunachala au lustre doré éclatant, car Sa simple souvenance assure la Délivrance.

3. Ceux qui cherchent refuge aux pieds de lotus du Seigneur Suprême de Miséricorde présidant à Arunachala — l'esprit libéré de l'attachement aux richesses, à la terre et à la famille, à la caste et aux choses de cet ordre (2), et purifié sans cesse par la recherche de Ta Grâce bienveillante — ceux-là se débarrassent (des peines) de l'obscurité, et, dans la lumière permanente de Ta Grâce à jamais protectrice qui brille comme les rayons dorés du soleil levant, demeurent heureux, abîmés dans l'océan de la Béatitude.

4. *Annamalai!* (3) Ne songe pas à me laisser dépérir et languir tel un oublieux de Toi (4), il n'est

(1) Un *vakya* est une formule védique, on en distingue spécialement quatre, dont celle-ci, la *Tattvamasi*.

(2) C'est-à-dire les quatre étapes de la vie.

(3) = Arunachala.

(4) Autre lecture possible : « Ne songe pas à me laisser dépérir car Tu es toujours dans mon esprit. »

pas juste non plus que je sois réduit en poussière pour avoir confondu le corps vil avec le Soi.

Porte sur moi Ton regard miséricordieux et rafraîchissant, Oeil de mes yeux! Ne m'abandonne pas, Seigneur, Toi qui es la Conscience même, ni mâle ni femelle. Habite en mon Cœur!

5. Seigneur! Toi qui es la Conscience même, régnant sur le sublime Shonagiri (5), pardonne toutes les graves fautes de ce pauvre être, et, par Ton regard miséricordieux, bienveillant comme un nuage de pluie, épargne-moi d'être à nouveau perdu dans le désert lugubre, sinon je ne peux guéer le sinistre (courant) de la manifestation (universelle). (Tu as la Mère Universelle) (6) y a-t-il quelque chose qui puisse valoir l'attention d'une mère pour son enfant ?

6. « Tueur de Kama » (7). Ainsi Te dénomment toujours Tes adorateurs. Seigneur Arunachala! un doute s'élève au sujet de la convenance de ce titre. S'il convient, comment Kama (qu'on appelle toujours d'ailleurs) « le puissant », « l'invisible », peut-il continuer, aussi courageux et valeureux soit-il, de se glisser dans un esprit qui s'abrite sous Tes Pieds, Toi son Tueur ?

7. O Arunachala ! dès que Tu m'eus revendiqué, mon corps et mon âme furent Tiens. Que puis-je désirer d'autre ? Tu es à la fois le mérite et le démérite, ô ma vie! Je ne peux les concevoir en dehors de Toi. Fais donc comme Tu veux, mon Bien-aimé, mais accorde-moi seulement un amour toujours grandissant pour Tes Pieds!

8. Pour me délivrer, moi qui sui né des vertueux Sundara et Sundari (7) dans le saint lieu de Tiru-

(5) Arunachala.

(6) Voir *La Guirlande nuptiale de Lettres*, strophe 14.

(7) Kama est Cupidon; il tenta Shiva alors que celui-ci se livrait à des *tapas* et finit par se faire incendier par un regard courroucé de son troisième œil. Pris de pitié pour sa femme inconsolable, Rati, Shiva lui accorda de prolonger son existence dans un corps subtil.

(7) Rappelons que Sundara (= « Beauté ») est le nom sanscrit du père de Bhagavan ; Sundari est une épithète donnée ici par symétrie à Alagu (qui en Tamil signifie « beauté »), la mère de Bhagavan.

chuli, siège de Bhuminathêshwara, pour me sauver du tourment de la misérable vie du monde, il m'a élevé jusqu'à Son état, afin qu'ainsi Son Cœur se réjouisse, qu'ainsi l'immanence de Shiva resplendisse, et le Soi s'épanouisse. Tel est Arunachala, célèbre à travers tout l'univers!

9. Tu m'engendras et Tu veillas sur moi dans le monde sous la forme de mes père et mère, Tu habites mon esprit, et avant que je ne tombe dans la mer profonde de la *Jaganmaya* (8) et que je ne m'y noie, Tu m'attiras jusqu'à Toi, ô Arunachala, Toi qui es la Conscience elle-même, car telle est la merveille de Ta Grâce!

Version française par

Françoise Duquesne et Christian Couvreur.

---

(8) *Jaganmaya* est l'illusion universelle.

CONSIDÉRATIONS SUR LE BOISSEAU

Nous avions proposé, en présentant la *Légende des Hong*, quelques réflexions sur le symbolisme chinois du Boisseau (1). Il ne nous semble pas inutile de revenir de façon plus complète sur un sujet qui, plus que tout autre, démontre la survivance, en des organisations dont la finalité n'est plus guère que sociale et politique, d'un symbolisme authentiquement initiatique.

Le Boisseau des sociétés secrètes relevant de la *T'ien-ti houei* est nommé *teou* (vietnamien : *dâu*). L'étymologie du caractère ne semble donner d'autre indication que celle d'une mesure effective de capacité : c'est le récipient qui contient dix *cheng*, dix « louches », contenant elles-mêmes chacune dix « poignées » ; le radical a toutefois le sens général de « mesurer, disposer », ce dont nous verrons l'intérêt dans l'application du symbole au plan cosmique. La contenance du *teou* — actuellement de 10,31 litres — avait été normalisée dès l'époque Han, en rapport avec le *houang-tchong* (« cloche jaune »), le tube qui était aussi à la base de l'harmonie musicale (2). Ce sens de la concertation des rythmes microcosmiques, et de leur harmonie avec ceux du macrocosme est, on le sait, l'une des constantes de la civilisation chinoise antique. Le boisseau servait alors à la perception de l'« impôt céleste » par les communautés taoïstes, le 7ᵉ jour du 7ᵉ mois de chaque année : d'où l'appellation de « Doctrine des Cinq Boisseaux » qui était celle du Taoïsme ; d'où aussi celle — dépourvue de tout symbolisme — de *mi-tsei*, ou « voleurs de riz », attribuée à ses sectateurs... Il semble que l'usage rituel du boisseau soit ancien : il est dit en effet que Li Che-min, qui unifia la Chine à la fin du VIIᵉ siècle et devint l'empereur T'ai-tsong des T'ang, offrit un boisseau au monastère de Chao-lin (le célèbre monastère *tch'an*

(1) *La Légende des Hong*, in *Et. Trad.* nº 377.

(2) *Cf.* Granet, *La Pensée chinoise*, pp. 214, 276 ; Soothill, *The Hall of Light*, p. 212.

du Ho-nan, et non celui de la légende). On notera au passage que l'équivoque entre les deux sites est fréquemment entretenue, et que certaines traditions font de la légende le démarquage d'événements historiques remontant à l'époque T'ang.

Le *teou* des sociétés secrètes est le centre de la « Cité des Saules » et aussi son symbole, de même que la Cité des Saules figure la loge tout entière ; l'ambiguïté du langage des sociétés sur ces deux plans n'est pas dépourvue de signification. Les caractères *mou-yang tcheng* (« cité des saules ») s'inscrivent ainsi sur le boisseau lui-même et, lorsque les nouveaux adeptes, à l'issue de la cérémonie introductive, soulèvent le *teou*, ils accompagnent ce geste de la formule :

> « Aujourd'hui nous soulevons la Cité des Saules pour abattre *Ts'ing* et restaurer *Ming*. »

Lorsqu'on sait que *Ming* est moins une dynastie historique que la « lumière », sa « restauration » ne peut manquer d'évoquer ici la révélation de la lumière placée « sous le boisseau » : les initiés libèrent en effet la première en soulevant le second. Le *teou* apparaît donc dès l'abord comme le siège de la connaissance, comme le symbole d'un centre spirituel, et d'autre part comme celui du « séjour d'immortalité » auquel conduit le voyage initiatique. Les divers objets associés au boisseau précisent ou diversifient ces significations. Il contient, entre autres choses, des morceaux de bois « rouge » (en réalité du bois de cônifère, symbole universel d'immortalité, et qui peut en outre servir à faire des torches, associées au symbole de la lumière) ; un nécessaire à bétel, dont chaque élément possède une signification conventionelle (la noix d'arec est le prince, la chaux le commandant en chef, les feuilles de bétel les provisions, les spatules à chaux des épées ; mais le bétel est en outre, en Extrême-Orient, un symbole d'union). Le quatrain qui le concerne s'exprime ainsi :

> A l'intérieur de la loge, les greniers sont bondés de provisions,
> Les épées précieuses brillent et sont plantées dans le boisseau ;
> Comme des phénix qui jettent le regard vers le soleil, les frères, eux, se tiennent alentour ;
> Sur les marches dorées ils sont assemblés, afin de fonder les liens et les vertus.

On relève ici les notions de « vase d'abondance », de « justice et de loyauté », en même temps que de

« lumière » pénétrante (épées brillantes, analogues à l'éclair), enfin d'aspiration à la « renaissance » initiatique (phénix), à l'immortalité. On trouve en outre dans le boisseau un dais de soie jaune, emblème de souveraineté, des fils de soie des cinq couleurs, dont le rythme quinaire est celui des éléments, des dimensions de l'espace, et aussi de la *T'ien-ti houei*. La lampe *Hong*, la lampe « rouge », lui est parfois associée (elle se trouve, de toute façon, dans la Cité des Saules) : désignée comme étant l'instrument du discernement, cette lampe paraît être, nous l'avons déjà noté, une manifestation symbolique de l'influence céleste dans la loge, mais elle est surtout celle de la lumière car, « une fois allumée, elle éclaire le fidèle ».

Le *teou*, contient encore onze drapeaux : au centre, la bannière du commandant en chef ou *T'ai-ko* (« Grand Frère »), mentionnant son titre ; de part et d'autre, cinq drapeaux rappelant les cinq « Ancêtres » fondateurs et les cinq « Ancêtres » secondaires. Le total, 11, est le nombre de l'union « centrale » du Ciel et de la Terre, celui par lequel « se constitue dans sa perfection », dit le *Ts'ien Han chou* (Histoire des Han antérieurs), « la Voie du Ciel et de la Terre », ce qui peut passer pour une véritable devise de la T'ien-ti houei (3). En outre, la bannière est emblème, signe de ralliement, instrument de convocation et aussi de protection ; le caractère *wou* qui la désigne est homophone de celui qui signifie l'être, l'essence ; c'est la présence réelle et protectrice de l'Ancêtre dans la loge.

Surtout, le boisseau est rempli de riz rouge. Le riz est nourriture de vie, symbole de richesse et d'abondance : il est d'origine supra-humaine : ainsi qu'en témoignent toutes les légendes de l'Asie orientale, avant la séparation du Ciel et de la Terre, le riz poussait et emplissait les greniers spontanément ; comme on va le voir, la réunion étant accomplie, le phénomène se renouvelle. Le riz est nourriture d'immortalité : c'est pourquoi, dans l'antiquité, la bouche du cadavre était emplie de riz — et de jade — ; il est nourriture spirituelle ; on lit en effet dans le rituel d'entrée :

> « Le riz rouge est la nourriture la plus précieuse, il abonde à la Cité des Saules,
> il nourrit les Frères qui se trouvent dans le Pavillon des Fleurs,
> il provient exclusivement de la puissance du Seigneur Ming... »

(3) Granet, *op. cit.* p. 199.

c'est-à-dire de la Lumière. Le Pavillon des Fleurs Rouges (*Hong-houa t'ing*) est le lieu de l'union et celui du serment, de l'engagement sur la voie initiatique. Rouge est le riz : couleur faste, couleur du sud et du feu, couleur des Hong ; mais on rappellera surtout qu'anciennement le riz se transmutait en poudre de cinabre (sulfure *rouge* de mercure), élément fondamental de l'alchimie chinoise : cette opération était une étape de la sublimation de la nourriture corporelle en nourriture spirituelle, sublimation que l'initiation des Hong est censée réaliser à son tour (4).

Si nous tentons de résumer les éléments qui nous sont successivement apparus, nous pouvons noter un certain nombre de correspondances évidentes :

— le *teou* est le « vase d'abondance » et le centre spirituel vers lesquels mène la quête initiatique aux multiples épisodes : il est ainsi comparable au Graal ;

— il est le réceptable des « graines », des « germes » de la connaissance, qu'à la fois il conserve en vue de leur développement et protège contre les dangers du dehors, en quoi il est comparable à l'Arche sous ses deux aspects : à l'Arche biblique : le rituel ne déclare-t-il pas que le riz rouge est contenu dans un merveilleux navire où Kouan-yin a pris place, et qui vogue vers le séjour de la Suprême Paix? Le *teou* n'est-il pas en outre le signe de l'union reconstituée entre le Ciel et la Terre? Le signe de l'Alliance évoque par ailleurs la seconde Arche, celle des Hébreux : elle est la source de « toutes les Puissances », écrit Louis-Claude de Saint-Martin, ce qu'est également le *teou* ; n'est-il pas dit par ailleurs que de la nourriture des Frères par le riz rouge du Boisseau naîtra dans tout l'empire la « Suprême Paix » (*t'ai-p'ing*), tandis que se manifeste sur l'Arche d'Alliance la *Shekinah*, qui est littéralement la « Grande Paix »? (5).

(4) Dans le *Livre des Morts* égyptien, la nourriture d'immortalité est le blé *rouge* (c'est-à-dire en réalité l'orge). Comme on l'a déjà noté, cette opération rappelle l'accession à l'état d'« Homme universel » : en mode hindou, c'est *Vaishwânara*, aspect d'*Agni*, régent du Feu ; l'hermétisme islamique le désigne comme « Soufre rouge » ; il correspond à l'« œuvre au rouge » de l'alchimie occidentale et s'identifie au phénix.

(5) On brûle de l'encens devant le *teou* comme on le faisait devant l'Arche. La double notion d'arche et de nacelle salvatrice se retrouve dans le symbole coranique du *tâbût*, auquel le *teou* est également comparable (cf. *Le Coffre d'Héraclius et la tradition du « Tâbût » adamique*, par M. Vâlsan. *Et Trad.* nos 374-375). Mais la *Shekinah* réside en même temps dans le

— outre les analogies relevées entre le riz rouge et la *rubedo* hermétique, le *teou* contient, tout comme l'*athanor* des alchimistes, l'« embryon de l'Immortalité ».

***

Le rôle du Boisseau comme point d'application de l'Activité céleste s'exprime plus nettement encore par une autre analogie : *teou* est le nom de la Grande Ourse, ainsi que l'a déjà souligné René Guénon (6) ; on le nomme aussi *Peï-teou* (vietnamien : *Bac Dâu*) : « Boisseau boréal ». Si Li Che-min offrit un *teou* au monastère de Chao-lin, c'était en l'honneur de la constellation du même nom. La Grande Ourse est le « Faîte du Ciel » (*T'ien-ki*), le « Palais central » siège du Suprême Un (*T'ai-yi*). Le Boisseau, écrit Sseu-ma ts'ien, « est le char du Souverain (c'est-à-dire de *T'ai-yi,* figuré par la Polaire) ; il se meut au centre, il gouverne les quatre orients ; il sépare le *yin* et le *yang;* il détermine les quatre saisons ; il équilibre les cinq éléments ; il fait évoluer les divisions du temps et les degrés de l'espace ; il fixe les divers comptes. »

On observe en effet que, outre sa révolution quotidienne qui en fait un signal horaire, la Grande Ourse effectue une révolution annuelle autour de la Polaire, et qu'au début de chaque saison, le « manche du Boisseau » désigne ainsi un point cardinal différent : « Quand le manche est pointé vers l'Est, écrit Ho Kouan-tseu, c'est le Printemps dans l'univers entier ; quand le manche est pointé vers le Sud, etc. » : c'est ainsi que le manche du Boisseau « fait tourner la manifestation tout entière », comme on le dit dans le *Traité de la Fleur d'Or,* et qu'il opère la révolution du *yin* et du *yang*. Aussi la circumambulation de l'empereur dans le *ming-t'ang* se faisait-elle en correspondance avec celle de la Grande Ourse dans le ciel, et par observation directe de celle-ci à

cœur : aussi le *teou* — comme le Graal — peut-il être rattaché au symbolisme du cœur. Mais d'une autre façon, la Cité des Saules elle-même peut-être considérée comme correspondant à la « caverne du cœur » contenant le « germe ». à la « Cité divine » (*Brahmapura*) de la tradition hindoue, au *garbhagrina* du temps contenant la *linga*. René Guénon (*Symboles fondamentaux*, p. 42) cite une tradition selon laquelle c'est la Table Ronde qui représente le cœur.

(6) La Grande Triade ch. XXV.

partir du *ling-t'ai,* la tour des influences célestes (7). Autre « centre du monde », le *teou* est théoriquement équidistant des quatre portes cardinales de la loge, ornées de calebasses qui sont symboles d'abondance et d'immortalité, et représentent en quelque sorte la fructuation aux quatre orients des « graines » contenues dans le boisseau. Ces portes correspondent bien entendu aux quatre saisons (l'entrée se fait par l'Est qui est printemps, renaissance, « ébranlement »... mais aussi aux quatre éléments : Bois à l'Est, Feu au Sud, Métal à l'Ouest, Eau au Nord, la Cité des Saules correspondant à l'élément central et royal : la Terre. La correspondance s'organise donc parfaitement entre le Boisseau stellaire, « centre » du Ciel, et le boisseau symbolique, « centre » de la Terre : placé dans le vide au moyen de la roue cosmique, il est la synthèse des directions de l'espace et l'origine des rythmes du temps ; il s'identifie à *tchong-yong,* l'Invariable Milieu.

Une telle correspondance a cependant d'autres motifs que les cycles astronomiques et saisonniers. Guénon a rappelé la dénomination de *saptariksha* donnée à la Grande Ourse dans la tradition hindoue : elle apparaît ainsi comme la demeure des sept *Rishi,* témoins de la sagesse des cycles antérieurs. On retrouve ici encore le symbolisme de l'Arche et, en analogie avec le *teou,* celui du « séjour des Immortels » (ce peut être l'une des raisons pour lesquelles les sept étoiles sont parfois figurées sur les cercueils) (8). Sseu-ma Ts-ien identifie les sept étoiles

(7) Influences qui, soit dit en passant, se manifestent étymologiquement par la chute de la pluie. On notera aussi que *t'ai,* la « tour », désigne secondairement la Grande Ourse, comme point élevé, « faîte » du ciel. On pourrait objecter qu'en réalité ce « faîte » ne peut être que la Polaire elle-même (c'est elle qui selon Sseu-ma ts'ien, « se nommé *T'ien-ki*). Mais la Polaire chinoise a longtemps été une étoile du Boisseau (*teou-mon*), si bien que la constellation s'identifie à l'étoile comme la cité des Saules au boisseau. Tchouang-tseu (ch. 6) désigne effectivement le *teou* comme étant le pôle.

(8) On comprend aussi pourquoi la religion populaire a fait de *Pei-teou* le gardien de la destinée des hommes, adjoint à l'Empereur de Jade.

Le Seigneur Grand-Un (*T'ai-yi*) dit encore un texte d'époque Han, tient dans la main gauche « le manche des sept étoiles du Boisseau, dans la main droite le premier filet de la Constellation boréale » (étoile polaire) (*Livre suprême de la Garde du Cinabre originel,* d'après Maspéro, *Le Taoïsme,* p. 122). Ce qu'on rapprochera de *Apoc.* I, 16 : le Christ du Nouvel Avènement « tient dans sa main droite sept étoiles. »

Pour faire appel à *T'ai-yi,* on confectionne un étendard sur

— qu'on désigne aussi sous les noms de « Sept Luminaires » ou de « Sept Fleurs » (8 *bis*) aux « Sept Recteurs », lesquels sont mis en rapport avec les sept ouvertures du corps, et surtout avec les sept ouvertures du cœur : « Le cœur a sept ouvertures, conclut tout naturellement une formule ancienne, *puisque* la Grande Ourse a sept étoiles ». Ce qui nous ramène par un détour à l'identification du *teou* et du cœur. Les sept ouvertures du corps rappellent la légende du Chaos (Houen-touen), roi du *Centre,* que conte Tchouang-tseu (ch. 7) : le Chaos ayant mérité d'entrer parmi les hommes, les sept ouvertures lui furent percées à raison d'une par jour : il mourut le septième jour, c'est-à-dire qu'il cessa d'être comme tel, le septénaire des ouvertures exprimant la perfection « centrale » de la manifestation, l'achèvement de l'ordonnance du monde. On pourra noter à ce sujet que certaines danses sacrées du Taoïsme, dont le rôle est aussi d'ordonnancement cosmique, reproduisent le schéma de la Grande Ourse (9).

Le symbolisme de la constellation est en outre utilisé dans certaines démarches spirituelles : l'une des méthodes taoïstes pour « garder l'Un » (*cheou-yi*) consiste à se concentrer « sur les sept étoiles de la Grande Ourse : peu à peu elles descendent sur le haut de la tête. » (10). Ce point d'aboutissement est la « barrière du Ciel » (*t'ien-kouan*), vers laquelle s'élève le « souffle interne », par lequel s'échappe l'« embryon de l'Immortel » (en mode hindou, la « couronne de la tête », le « lotus aux mille pétales » (*sahasrâra-padma*), où aboutit le courant ascendant de la *kundalinî*) ; c'est le point par où l'homme cosmique touche au ciel, car la « barrière » (*kouan*) livre le pas-

lequel sont figurés le soleil, la lune et la Grande Ourse (*Hom Trouti Kou-cha*). Dans le sacrifice royal du *Nam-Giao*, qui vise à la confirmation périodique des rapports entre la Terre et le Ciel, est aussi utilisé un étendard figurant la Grande Ourse (Cadière, *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens,* t. I, p. 88).

(8 bis) Le « dais aux sept fleurs » n'est peut-être pas sans analogie avec le « dais royal » de la Cité des Saules, qui serait alors symbole du Ciel.

(9) Cf. Kaltenmark, *Lao-tseu et le Taoïsme*, p. 165. A noter que le *teou* ne s'ouvre, lui, que vers le haut, c'est-à-dire à l'influence céleste. Mais il n'est peut-être pas indifférent de signaler que, dans les représentations qui en sont couramment données, il porte sept caractères.

(10) Maspéro, *op. cit.* p. 143.

sage plutôt qu'elle ne l'interdit. Ainsi parvenu à l'état « central », identifié à l'Axe du Monde, le point céleste avec lequel il prend contact est la Polaire, le « pivot » (*chou*), origine de cet axe (11). Que signifie ici le *leou*, « cœur » de la Cité des Saules? A l'aplomb lui-même de son homologue céleste, il est la trace de l'Axe au « centre du monde ». Et l'on peut dire que l'allumage des sept lumières de la lampe *Hong*, celle qui « éclaire le fidèle », signifie bel et bien la descente, au centre de la loge, des sept étoiles du Boisseau, signe à la fois de l'union du Ciel et de la Terre « en leur centre », de l'ordonnancement du monde qui est le but des sociétés secrètes, et de l'union ou Suprême Un par la connaissance illuminative, qui est le but de l'initation.

Pierre GRISON.

---

(11) L'identification de celle-ci au « pôle céleste » est commune à plusieurs traditions. Guénon a remarqué (*La Grande Triade*, ch. XXV) qu'un fil de plomb, image de l'Axe du Monde, était parfois suspendu à l'étoile polaire figurée par la lettre G au plafond de certaines loges maçonniques ; que d'autre part, la Grande Ourse était souvent représentée au plafond de telles loges.

Il faudrait encore citer, au sujet des rapports de la Grande Ourse et de la balance, traités par Guénon, cette phrase du rituel qui les confirme : « Cet instrument (la balance) est magnifique et aussi brillant que les étoiles et les constellations. » Symbole, dans la loge, de « justice et de loyauté » elle pèse le poids relatif du *yin* et du *yang*, de *ts'ing* et de *ming*.

LES LIVRES

Gérard de Champeaux, Don Sébastien Sterckx, O.S.B. : *Le Monde des Symboles* (Zodiaque, 470 p., 1966).

On a reproché à René Guénon d'avoir écrit tout un livre sur la croix sans nommer le Christ : ce qui est inexact. Mais il est exact que les publications *Zodiaque* viennent de consacrer un gros volume au *Monde des Symboles* sans qu'y soit faite aucune mention des travaux de Guénon en ce domaine, travaux dont il est difficile de croire que les auteurs aient pu les ignorer, ou les dédaigner. Il importe, en tout cas, de signaler aux lecteurs attentifs que mérite cet ouvrage la nécessité d'en compléter la documentation par celle du *Symbolisme de la Croix*, de *La Grande Triade*, et du recueil posthume *Symboles fondamentaux de la Science sacrée.*

D'autres omissions, dans une synthèse par ailleurs louablement accueillante, ne peuvent manquer de frapper. Au couple extrême-oriental de Fou-Hi et de Niu-Koua, fort bien illustré par deux estampages de reliefs Han, répond en Occident le *Rebis* hermétique, porteur lui aussi du compas et de l'équerre ; il eût été intéressant de le rappeler, après Guénon. Lorsqu'il est question de l'équerre et du compas, de l'architecte et du maçon traditionnels, disciples du souverain Architecte, un implacable silence semble également excommunier, de la communauté même des symboles, les Maçons opératifs qui méritaient d'être salués au passage, les Maçonneries déviées et athées qui se fussent trouvées, du même coup, mises en face de leurs trahisons.

Ce n'est pas toujours par ses silences que l'ouvrage, largement et remarquablement informé dans l'ensemble, avoue les limites de son exotérisme, à la fois par rapport aux deux formes principales de l'ésotérisme en Occident, et par rapport aux exotérismes d'Asie. On peut lire, page 49 : *Nous devrons renoncer à la séduction des idées, à la magie des systèmes trop logiques pour être symboliques, qui ont fait de tout temps la fortune des ésotérismes.* Bien petite phrase dans un gros livre, mais double malentendu : l'ésotérisme se distinguant en effet des philosophies (et des théologies) par son rejet des systèmes ; et d'autre part s'exprimant de préférence, voire exclusivement, du Taoïsme à l'Hermétisme, du Tântrisme à la Maçonnerie, par le symbole. Seuls se peuvent donc sentir légitimement

visés les pseudo-ésotérismes, ou les faux maîtres de l'ésotérisme. Plus loin (page 101) nous lisons : *Sans cette Révélation* (la révélation chrétienne) *le monde reste scellé, indéchiffrable, incomplètement manifesté, et l'homme y tourne désespérément, en proie aux cycles sans fin ; tel est le drame des religions comme l'hindouisme et le bouddhisme, et de toutes les religions naturelles.* Nous ne nous interrogerons pas longuement sur ce que pourrait bien signifier l'expression : *religions naturelles,* appliquée à des traditions qui affirment l'origine divine des Vedas, la descente des Avatars, la mission providentielle du Bouddha ; car la construction de la phrase laisse un doute. Mais nous rappellerons que chaque Hindou est assuré d'obtenir un jour la Délivrance ; que l'insistance du Bouddhisme à nous désespérer par l'évocation des cycles du *samsâra* n'a d'égale que l'insistance de l'imagerie et de la prédication chrétiennes à nous représenter l'enfer et les démons, et, comme elles, à seule fin de nous inspirer le désir du salut.

Nous devions faire ici ces remarques ou ces réserves, signaler ces limites, et, dans une étude qui apporte à nos temps d'obscuration tant de lumières retrouvées, ces quelques zones de moindre éclairement. Après quoi, il ne nous reste plus qu'à rendre hommage à ce travail magnifique, et, qu'il s'agisse du texte ou de l'iconographie, fort utile à qui voudra comprendre l'art sacré en général, l'art roman en particulier. Les symboles universels sont exposés avec une sûreté exemplaire, et un admirable trésor d'illustrations choisies dans les époques et les pays les plus divers : symboles géométriques (le centre, le cercle, le carré) ; symboles naturels (le ciel, la montagne, l'arbre). On eût souhaité aussi une étude sur la caverne (les cryptes sont négligées dans cet ouvrage consacré à l'église romane), et des considérations plus poussées sur les significations de la mer. Pour la compréhension du symbolisme plus spécialement chrétien, la synthèse que propose ce livre (un des plus beaux et des plus précieux des collections *Zodiaque*) est irremplaçable. Il aidera intelligemment, efficacement, ceux de nos contemporains qui le peuvent encore, à réentendre comme le faisaient nos pères le langage que nous parlent la nature vierge et l'art sacré ; à réapprendre les signes par lesquels, en tout temps et en tout lieu, l'humanité normale a su dire l'essentiel ; à redécouvrir, en leur puissance et leur vérité, ces moyens privilégiés d'expression, comme de réalisation, qui furent ceux de toute religion et de toute métaphysique traditionnelle.

Charles VACHOT

LES REVUES

Kairos, cahier 1/1966 (Otto Müller, Salzburg).

Ce numéro est consacré à l'Inde, dont la pensée tient décidément une grande place dans le souci des rédacteurs de la revue. B.H. Bon Mahraj, important religieux de tradition vishnouïte, expose avec ferveur l'« unicité » de la technique de récitation des *Veda*, apprise non dans les livres, mais aux pieds d'un *guru*.

M. Robert Antoine a lu la *Bhagavad Gîtâ « entre les lignes »*, en vue d'y découvrir cette « *qualité presque magique, capable de mettre l'esprit du lecteur sans préjugé en mystérieux rapport avec ses désirs et ses angoisses les plus profonds* ». Il s'agit donc d'une interprétation essentiellement psychologique du texte, que l'auteur tente, non sans audace ni sans distorsions, d'utiliser dans un contexte évangélique, voire dans celui de la vie présente de l'Eglise.

M. Gerhard Oberhammer examine les rapports du Christianisme et de l'« *Inde religieuse pré-chrétienne* », c'est-à-dire envisagée dans la perspective d'une christianisation finale du monde. La connaissance de l'Hindouïsme manifestée par l'auteur en suffit pas à dissiper le malaise qui résulte nécessairement d'un tel point de vue, en ce qu'il minimise les sources et la nature profonde de la tradition hindoue, considérée comme support insuffisant et provisoire d'un couronnement chrétien. Nous entrevoyons ici les difficultés d'une «théologie de l'histoire des religions», dont l'élaboration est manifestement, en cette époque d'universalisme post-conciliaire, la préocupation majeure de la revue : déjà envisagée dans le numéro précédent, sous l'angle purement dialectique, par M. J. Finsterhölzl, le problème réapparait ici sous la plume de M. Hans Fischer-Barnicol, à travers l'examen de plusieurs ouvrages récents. Sans doute est-ce une gageure que de prétendre résoudre le conflit entre deux disciplines dont l'une est trop particulière et trop liée à la rigidité du cadre dogmatique, l'autre trop générale et trop extérieure à la nature réelle des formes traditionnelles : la « *bonne volonté réciproque n'y suffit pas* », constate M. Fischer-Barnicol : la solution ne réside que dans une « *connaissance philosophique fondamentale* ». Mais le conflit des disciplines intellectuelles est en fait un faux conflit : le vrai problème est celui d'une contradiction entre la soumission aux lois exotériques d'une forme particulière et la recon-

naissance des autres formes comme intrinsèquement « orthodoxes » : elle ne peut être résolue de façon satisfaisante ni même légitime sur le plan de l'exotérisme ou de la dialectique ; la « *connaissance fondamentale* » effectivement nécessaire n'est pas de nature « philosophique ».

Si l'on désirait un exemple typique des confusions de plans et de natures auxquelles peut conduire l'histoire des religions, on se reporterait, dans le présent fascicule, à l'article de M. Georg Landmann : « *Ame, Soi et Atman* ».

Kairos, n° 2/1966 (Otto Müller Verlag, Salzburg).

Le présent fascicule est essentiellement consacré à la notion de faute et aux rites de purification. Il ne saurait être question, bien entendu, d'épuiser en si peu de place un aussi vaste sujet, dont les aspects varient d'ailleurs avec chaque tradition, de l'acception purement morale commune en Occident à l'accumulation karmique du Bouddhisme et au déséquilibre cosmique de l'Extrême-Orient. En fait, on traite beaucoup ici de religions anciennes et « primitives ». Mais on trouve, en outre, deux études intéressantes à plus d'un titre, si elles n'ont en définitive qu'un rapport formel avec le sujet traité : l'une de M. Joseph Kitagawa, auteur, par ailleurs, d'une fâcheuse histoire des *Religions orientales*, sur le rite annuel du *gohei-hasami* ; l'autre du Dr Hsiao sur la notion de « faute » dans le Taoïsme.

Le premier sujet n'a sa place ici que dans la mesure où, en fonction de la saveur de pureté primordiale inhérente au *Shintô*, tous ses rites sont à quelque degré des rites de purification. Quant au Taoïsme, la notion d'inobservance morale lui est parfaitement étrangère. La « faute » par excellence (*Tao-te-king*, ch 46), c'est pour lui l'insatisfaction et la convoitise, la voie droite étant celle du détachement, du non-agir (*wou-wei*), de la spontanéité : « *L'essentiel est la conformité, l'harmonie avec la loi du* Tao, *finalement avec le* Tao *lui-même ; là réside la perfection, la plénitude de l'homme* ». Cette conclusion normale fait suite à de longues recherches étymologiques dont il n'est pas étonnant que, sur un tel plan, elles ne conduisent nulle part. Le Dr Hsiao n'a certes pas tort d'ajouter que, si intéressante qu'elle apparaisse comme élément du comportement humain, comme critère de jugement des mobiles de l'action, la doctrine taoïste n'est que difficilement praticable en notre âge technique, où la pénétration physique du cosmos permet de moins en moins d'y intégrer le rythme microcosmique.

Le *gohei-hasami* est un rite de nouvel-an dont la particularité est d'être pratiqué, non par un prêtre du *Shintô*, mais par des moines de la secte bouddhique « ésotérique » *Shingon*. Ce fait ne semble pas avoir de rapport, note

M. Kitagawa, avec l'ancienne présence au même lieu — le Mont Kôya — du *Ryôbu-shintô*, syncrétisme manqué entre le Bouddhisme et la tradition locale. Les *gohei* (bandes de papier blanc savamment pliées qui peuvent être, soit signes de la « présence réelle » du *kami*, soit offrandes, soit instruments de purification), les *shime-nawa* (liens de paille sacrés), la torche allumée, les *mochi* (gâteaux de riz), n'ont cependant pas d'usage possible en dehors du rituel *shintô*. Il faut donc admettre, conclut M. Kitagawa, soit que le *Shingon-shû* accepte d'une certaine façon la validité de ce rituel pré-bouddhique — comme symbole de purification, ou moyen d'approche de l'ordre cosmique suprême que figure le *mandala* du *Vajra-dhâtu*, le « monde de diamant » —, soit qu'il lui donne un tout autre sens, ce qui est renouvellement cyclique du temps pour l'un apparaissant à l'autre signe de l'abrogation des limitations temporelles. De telles synthèses sont fréquentes au Japon, qui seraient dignes de retenir plus souvent l'attention.

Metapsichica, fasc. I/II 1966 (Ceschina, Milano).

Cette *Revue italienne de Parapsychologie* continue à évoluer confusément dans un domaine qui est, par essence, celui de la confusion.

M. Vitry de Villegrande décrit des phénomènes de « hantise » constatés dans le Sud-tunisien, et prétend les expliquer par la *« science métapsychique moderne »*, en fait par l'*« extériorisation du corps astral »* : ce n'est ni très explicite, ni très « moderne ». Le caractère « infra-psychique » des phénomènes relatés apparaît cependant avec assez d'évidence (en même temps d'ailleurs que leur force, laquelle ne cède que devant l'intervention d'un *cheikh*).

Le Professeur Antonio Scarpa constate, non sans surprise, que la diminution de l'analphabétisme dans le monde « primitif » a pour effet de favoriser la diffusion des pratiques de « magie populaire » ; et de citer, à propos de l'Asie, des pratiques de divination assez anodines : le développement du Caodaïsme, dont nous avons traité ici même, offre une démonstration bien plus convaincante de ce qui n'est que le « déracinement » spirituel des populations confrontées à l'irruption de la civilisation occidentale.

Sans insister sur les rapprochements trop connus entre le *Yoga* et la *« relaxation thérapeutique »*, repris ici par le Dr Giuseppe Crosa, notons encore l'étude du Professeur Roberto Pavese, selon qui les phénomènes de « géoscopie » ne seraient que la traduction des *« facultés psychiques particulières »* de l'opérateur : l'explication ne souffre guère la contradiction.

Pierre GRISON

ERRATA

N° 395, mai-juin 1966

Page 119, l. 9, ajouter : (1 bis).
— » supprimer toute la ligne 33
— » l. 35, lire : *veut*
au lieu de : vient
— 121, l. 20, lire : *permettait*
au lieu de : permettant.
— 122, l. 2 et 6 : entre guillemets.
— » l. 3 de la note 7, lire : *sinistres*
au lieu de : sinistrés.
— 123, l. 8, lire : *seuls*
au lieu de : seul.
— 124, l. 31, lire : *L'*affirmation.
— 125, l. 2, lire : *concernées*
au lieu de : conservées.
— » l. 11, lire : *significations.*
— 133, l. 28, lire : qu'avait *en vue*
au lieu de : qu'avait eue.
— » l. 30, introduire après la parenthèse : *et citait même, à ce propos, le cas d'Aaron.*
— » l. 5 de la note 1, lire : *que* n'avait reçu
au lieu de : qui n'avait reçu.
— 134, l. 1, lire : *du* son
au lieu de : de son.
— 136, l. 34, lire : tradition*s* indépendante*s*.

N°s 396-397, Juil-Août et Sept-Oct. 1966

Page 146, l. 2 de la note 5, lire : et *qui*, la prenant
au lieu de : et que, la prenant.
— 147, l. 2 à partir du bas, supprimer le point d'interrogation après « linga-sharira ».
— 150, l. 23, lire : d'*errer*
au lieu de : d'erreur.
— » l. 24, lire : *subtiles*
au lieu de : subitiles.
— 152, l. 25, fermer les guillements après « détruite ».
— 181, l. 7, lire : *Le* Sellier
au lieu de : le Sellier.
— » l. 2 du 2e §, supprimer le 1er mot : ce.
— » l. 5 du 3e §, avant-dernier mot, lire : *les*
au lieu de : le.
— » l. 11 du 3e §, lire : *un*
au lieu de : une.
— 184, l. 6, du 3e §, avant-dernier mot, lire : *qu'*une intelligence au lieu de : d'une intelligence.
— 185, l. 15 de la note 5, lire : conservée *entre* la.
— 189, l. 8 du 2e §, lire : faites.

Page 189, l. 17 de la note 10, lire : *contre*
au lieu de : pour.
— 192, l. 19 de la note 15, lire : domine *un* méridien *au milieu* de sa carrière
au lieu de : domine au méridien de sa carrière.
— 193, l. 10 et 11, lire : et aussi le texte bien connu de *La Tableau d'Emeraude*
au lieu de : et aussi le texte hermétique bien connu.
— 233, l. 25, lire : *Un texte hermétique prescrit*
au lieu de : *La Table d'Emeraude* prescrit.
— 217, l. 5 de la note 1, lire : *entend*
au lieu de : entendu.
— 218, l. 4 de la note 2 : *Chronique de Tabari.*

ADDENDA

A part les « errata » qu'on aura trouvé par ailleurs, il y a lieu d'ajouter au texte du *Triangle de l'Androgyne* les passages suivants :

N° 394, mars-avril 1966

Page 84, ajouter à la fin de la note 2, un alinéa nouveau :

Il y a même lieu d'envisager dans la tradition ésotérique du Christianisme un véritable mystère de l'*Amen :* citons à titre indicatif cette invocation que présente une inscription copte des Kellia du désert de Basse-Egypte : « Dieu ! Donne l'intelligence de l'Amen ! » (Cf. Communication d'Antoine Guillaumont, *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* séances de l'année 1965, janvier-juin).

Page 85, l. 16, lire : Prol. 7-8 (1 *bis*).

Ajouter en bas de la même page une note : (1 bis). Cette relation entre *Amen* et les paroles qui lui font immédiatement suite est d'autant plus admissible que le texte original grec de l'Apocalypse était continu et ne présentait aucune division des phrases, ni par alinéa, ni par ponctuation.

N° 395, mai-juin 1966

Page 133, l. 9, ajouter après le mot « originelles » une note : (1°)

(1°) Une donnée tardive, mais sûrement valable comme indice, atteste que ce mot avait dans la tradition de l'Egypte antique quelques nuances, pour dire le moins, qui n'apparaissent pas dans l'*amen* hébraïque : Hécatée d'Abdère, écrivain du 4e siècle avant J.-C., en parlant du terme *amoun,* disait que « les Egyptiens usent de ce mot quand ils se veulent entre-appeler l'un l'autre, du fait qu'il s'agit d'un terme vocatif ; et pour autant qu'ils estiment que le chef des dieux soit une même chose que l'univers qui est obscur, caché et inconnu, ils le prient et le convient à se vouloir manifester et à se faire connaître à eux en l'appelant *Amoun* » (cité par Plutarque, *d'Isis et d'Osiris,* VIII).

TABLE DES MATIERES

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 12-1966

ÉTUDES TRADITIONNELLES

68e ANNÉE

1967